思想與時代月刊　第六期

中華民國三十一年一月一日出版

編輯出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報　六廣門外高家園

總代售處　重慶　桂林　大公報館

分售處　重慶正中書局　重慶中國文化服務社　貴陽中央日報社

定價表

每月一冊　全年十二冊
每月一日發行

訂購辦法	零售	預定半年	預定全年
冊數	一	六	十二
價目	一元	五元五角	十元
郵費（定費外另加）國內	四分	免	免
郵費（定費外另加）香港澳門	一角六分	九角六分	一元九角二分
郵費（定費外另加）國外	四角	二元四角	四元八角

注意

一、定單如有詢問事件或更改地址通信時務將（1）定單號數（2）定戶姓名（3）在何處定（4）原寄何處四項、詳細開明，寄大公報館，（在本刊訂閱者逕寄本社）方可辦理。

二、本刊郵票代價通用，以一角五分為限。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

第七期目錄預告

樂的精神與禮的精神　朱光潛
中國傳統教育精神與教育制度　錢穆
論心的重要　馮友蘭
國防中心論　張其昀
宣傳與教育　賀麟
論宋詩　繆鉞
懷特克論哲學之正鵠　[illegible]蔭麟

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元，

（三）投寄之稿，如不發載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啓事

一　本刊內容包涵哲學，科學，政治，文學，教育，史地諸項而特重時代思想與民族復興之關係

二　本刊歡迎下列各類文字。

建國時期主義與國策之理論研究，

我國固有文化與民族理想根本精神之探討，

西洋學術思想源流變遷之探討，

與青年修養有關各種問題之討論，

歷史上偉大人物傳記之新撰述，

我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三　本刊文字大部爲通論，不載考據纂輯之作，但窮理力求精密，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者爲尙。

四　投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想與時代

第六期（新年號）目錄

行政中樞論　張其昀
中華民族之宗教信仰　錢穆
論人生的意義　馮友蘭
北宋的外患和變法（續）　張蔭麟
馬相伯先生　方豪
疊部概況　任美鍔
國防地理（書評）　沙學浚

行政中樞論

張其昀

二千年來，儒家學說爲我國思想界之主流，儒家思想素以伸張民權爲職志。歷代之政治制度，凡稱爲良法美意者，苟深探其本原，莫不含有伸張民權之用意。蓋儒家之政治哲學本富於革命意義，雖以時代關係，而承認有王室，然所謂天子者，自理論言之，無非爲民族統一之象徵，國民全體之代表，至於民有民治民享之根本觀念，則早已深入人心而莫可動搖。就並世諸國言之，英國爲民治發達之國家，其王室迄今猶因襲未改，德國王室雖已推翻，而專制獨裁之風乃變本加厲，此當由於英德兩國民族性之差異。從可見評論一國政治，當着重民族精神，而不宜拘泥於形式。時人或謂國父所倡之主義，其思想淵源汲引於西洋者較本國爲多，然國父嘗明言中國所欲取法於西洋者乃在科學而非政治哲學。中國爲對民治有素養之民族，古來賢哲之士，皆於民治有抱負有熱誠，且富於實際經驗。歷史上雖有盛衰隆替之變遷，若以慧眼觀察之，則中國歷史不啻爲一部爲民治奮鬥之歷史。三民主義五權憲法扼要言之，皆根柢於吾族固有之理想與優良之傳統。茲當建國大業垂成之際，憲政規模締造之始，取我國豐富之文獻，就政治繁賾之問題，一一疏通而濬發之，較其利病，著其優點，以供當今公民教育之精神資糧，此吾人所願欣然爲之執鞭者也。

近代西洋文化對於政治制度重大之貢獻，一曰代議制，一曰內閣制。代議制發源於中古，內閣制則創始於工業革命時代之英國，爲時尚不及二百年，在西洋歷史上尚爲一種新制度。代議制與內閣制有密切之聯繫，內閣閣員大率由國會議員中選任之，爲政治之常規。中國古來之選舉制度有其特點，即泯除一切經濟與社會之界限，凡受教育之青年有相當學歷者，得應定期在首都舉行之國家考試，若當選爲進士，即可取得一種政治上之資格，凡爲政務官必須具有此項資格。故古代之選舉，即所謂科舉制度者，實可稱爲中國式之代議制。西洋之國會號爲民選，察其內容，仍爲少數貴族富人特有之權利，最近雖盡力擴充選舉權，然經濟上社會上之特殊地位終難消弭。何如中國純然以教育爲標準，行全民之普選，爲更合於民治之精神乎？科舉制度當然有其流弊，然精義所在終不可磨滅。吾國清寒士子果能發奮爲學，考試及第，皆有備位廊廟爲國効力之機會。且考試之制普及全國，主試者皆來自遠方，畛域之見盡泯。中國之政治誠可稱爲平民政治，二千年來一貫推行，始終無間。建國大綱規定候選議員之考試，乃國父之創見，爲外國政制所未有，而爲中國傳統精神之新表現。關於中國古來之選舉制度，容別爲文論之。

內閣二字起於明代，然自秦代創設丞相制度，已立內閣制之基礎。宮中府中，一爲王室，一爲政府，兩者各有其分際。就中西政制之淵

源言之中國視王室隸屬於政府，西洋則視政府隸屬於王室。何以言之？英國爲西洋內閣制之發祥地，內閣前身原屬國王之幕僚。現在英國各部其歷史超過一百五十年者，其部長均爲國王之私人祕書，至今英國外交部長之正式官銜爲「英王陛下之主要外務祕書。」蓋當時英國之官分職尚甚簡單，政務大都集中於國王之一身，故不能不用幕僚。中國則異是，在先秦時代已有系統秩然之政治哲學，至秦漢已造成大一統之國家，欲治理此廣土衆民，必須有完善之組織，故行政之中樞機構在政府不在王室。王室之元首爲天子，政府之領袖爲丞相，丞相乃副貳之義，其名器雖爲天子所授予，而其地位可與天子分庭抗禮。天子詔書必須丞相副署方可施行。我國古時所謂三省六部九卿者，省之地位相當於今之院，部卽今之各部，諸卿則略如今之各種委員會。諸卿所掌之事其一部分均爲王室之事。曰省曰部曰卿皆屬於宰相之系統，故曰中國向以王室隸屬於政府。國家考試之最後典試在天子所居之正殿舉行，天子親任主試之職。天子雖係世襲，若就此義而演繹之，不妨喻爲近代國會之議長，此在讀史者之能心知其意。宮中爲政權之所寄託，府中則爲治權之所寄託。天子與丞相分操政權與治權，于是中樞之機構乃能敏活推進，此實中國古代建國最高之義諦。國父分別政權與治權爲政治學上絕大貢獻，諦以審之，實爲中國歷史之大經大脈。政權屬於人民，治權屬於政府，人民應有權力控制政府，政府應有權力治理國家，權在人民，能在政府。儒家思想以政治本於教育，教育本於天理，天視卽民視；天聽卽民聽。天子云者，乃人民之耳目喉舌，卽全體人民之代表。若其爲民賊，爲獨夫，全國人民固可羣起而能去之，此革命學說所以爲應天而順人也。

國父手創五權憲法之宏規，本於中國歷史之遺傳，此義不待煩言。然五權分立，絕非將國家行政分割爲五部，使之互相牽制，互相抵消，以致行政機構運用不靈，行政效率爲之減削。我國憲法草案（指國民參政會憲政期成會中華民國憲法草案修正草案）依據遺教於五院確定其獨立性，但其權限則加以釐訂，凡涉於行政權之一切事務悉移歸於行政院。故今後之行政院，雖爲五院之一，而爲其重心之所在，蓋就其所主管之事務與所負之責任言，在五院中顯然居於樞軸之地位。憲法草案又將總統權力提高，除任命行政司法考試三院院長外，並有調整五院之作用。近百年來世界之政治演化，扼要言之，一方爲民權之發展，一方又爲最高當局職權之擴大，此二者實並行不悖，其結晶卽爲民主集權制。吾國古代之中央政府包括行政立法司法考試監察五種治權，其權限分明，而關係緊湊，以行政權爲中心，與其他四權互相提挈，藉獲事權統一之效，是卽行政中樞之理論。我國古代內閣制度，當其鼎盛之時，莫不含有民主集權制之深義。中國政治哲學之神理氣韻，端在於斯。

我國歷代政府領袖，其名稱雖迭有更改，但其職權則前後一貫。丞相握立法用人之大柄，事無不統，經濟軍事皆由其綜核，文武官吏

均歸其統率。一代有一代之制度，或相因或相革，語其大要則分與合而已。秦漢始任丞相，專合於一，而分職者咸聽命焉。自後漢至後周，尙書中書門下三省迭掌丞相之職權，隋唐兩宋三省同掌丞相之職權，唐宋所謂「同中書門下平章事」，卽古之丞相。其時雖分三省，然所重在合而所輕在分，統攝之者層累相屬，而分治者奉行而已。元代以中書一省行丞相之事，明代則以內閣大學士行丞相之事，易其名而不易其階。故明代入閣辦事，亦相沿以相國呼之。研究中國之內閣制，不在乎輕重其名，而在審其實際，官名雖異，職守無殊也。

丞相秉國鈞而膺重任，其地位足與天子抗衡。歷代名相大都魁儒高德，學識淵懿，位望之隆，莫與倫比。天子所以待丞相者，大要凡三，曰優其禮，重其權，久其任。古者天子見丞相，爲之離席起坐，在道爲之下輿，有病訪問，不幸而死，親弔待之如此其厚。夫任之重而責之輕，與任之輕而責之重，皆非所以識治道之大體。如前所言，天子握政權，丞相握治權，天子不能侵丞相之權。文信國公嘗謂公道在天地間，不可一日壅閼，所以昭蘇而滌除之者，宰相責也。天子而侵宰相之權，則公道亡矣。（見御試策）丞相之在朝廷，修法度，正紀綱，選賢任能，使各得其職，下則振導民俗，使其遷善遠罪而不自知，故其事功非可歲月考而一二數也。若用材不盡，中道而止，何以臻治平之效？天下爲公之大義爲吾民族崇高之理想，丞相以國事爲己任，先憂後樂，效忠於民族，而不敢爲苟安自便之計。丞相非天子之私人，亦非王室之幕僚，其名位之尊，非親王可比，天子所以厚其禮重其權久其任者，亦毫不涉於私。丞相如不勝任，則策書至而布衣出府免矣。

分工合作爲近代內閣制之一大問題，自法人孟德斯鳩著法意一書，闡明權力劃分之義，於是三權分立之觀念似爲政治學上不易之原理。實則此爲孟氏對於英國憲法之誤解，氏之解釋乃由於誤用洛克之名言。（見拉斯基著現代國家自由論漢譯本頁二七）據拉斯基之言，三權歸於一機關，或歸於一人，理論上非不可能之事。（政治典範漢譯本卷下頁二一）拉氏蓋察於近人分權之觀持之太過，故思有以矯正之。分與合，各有其意義與價值，兼收其利則爲雙美。蓋過猶不及，分之太過易犯推諉責任之弊，合之太過，復有專擅自用之患。英美人士現均深信民主政治所以能戰勝獨裁政治，在其分工合作之精神，或稱爲隊之精神。近代內閣制度卽欲以賽球之方法運用於政治方面，內閣閣員共商大計，共負大責，在一個領袖之下，收彼此相維之效。此種民主集權制之涵義，亦卽吾國古代綱紀二字之眞詮。中央政府之機構要不外乎分合二者，然偏舉一端，均有流弊，必須調和而折衷之，得其平衡，而遂於中道，方爲眞理之所在。中道與平衡之觀念，卽所謂綱紀是也。試深察中國古來政治盛衰隆汚之原因，大抵綱紀立則國治，綱紀廢則國亂。分離一併，一正一反，循環往復，激盪不已。儒家思想之主流，則爲掌握重心，期於至當，此中大義卽此之謂。

余前著中央與地方之均權制度一文，詳論中央集權與地方分

權之關係，其結論謂憲法草案確定均權制度之大政方針，不偏於中央集權，亦不偏於地方分權，冀以盡掃歷代地方削弱及藩鎮跋扈之積弊，欲講明時中律或辯證法之要義，此爲其粲然可觀者。茲篇論行政中樞，仍欲發揮此義。我國歷代政制以唐代爲承前啓後之重要時期，其時三省分立，天下萬務出命於尚書省，門下省審議之，尚書省執行之。當日宰相稱爲「同中書門下平章事」，以尚書省爲行政中樞，而與中書門下二省左右提攜，誠如司馬溫公所言「三省合班奏事，分省治事，」一而多，多而一。與聞朝政者人數雖衆，然當軸秉衡常不過一二人。試以三省制與今之五院制相比較，尚書省相當於行政院，考選行政與司法行政由尚書省之禮部刑部分掌之。（今日之司法院并司法行政而管轄之，實爲不當，憲法草案對此已有改正。）天子臨軒策士，故考選行政雖屬於尚書省，仍有其獨立性。唐之中書省相當於立法院，門下省之職權兼及司法與監察。現在憲法草案揭櫫五權獨立與事權統一之義，提高總統權力，具有調整五院之作用，以行政院爲中樞，使中央院部會密切聯繫，益以增加其有機性，藉收分治合議之績效，而消弭專擅自用或推諉責任之流弊，此誠本於歷史上幾許艱難困苦之教訓，重振紀綱，而足以樹立建國宏遠之規模者也。今試持時中大義，以衡量我國歷代政制之變遷，略述如左。

我國古代大人物，如伊尹周公管仲子產，均爲名相。孔子曰，「久矣吾不復夢見周公，」其思慕之忱爲何如？蓋我國有史之初，相權已極重要。堯之相舜，舜之相禹，禹之相皋陶與益，雖無相之名，當有其職。周初並建三公，而一公兼攝冢宰。周召二公夾輔成王，周公自居召公之上，及周公歸政，則召公當國，故名三公，其實一相耳。尚書屢言司徒司馬司空，司徒即司士，司馬即司武，司空即司工。（參觀楊樹達司徒司馬司空釋名一文，載於語言與文學二十六年六月號）蓋一掌民事，一掌軍事，一掌經濟，而我國古義以民信爲第一，足食足兵次之。周禮六卿司徒司馬司空各居其一，自春秋以至戰國，列國皆以一卿爲執政。（子產仕鄭國爲執政）秦武王二年（周赧王六年，元前三〇九年）初置丞相，樗里疾甘茂爲左右丞相。丞者承也，相者助也，其職爲輔助天子，綜理萬幾，丞相之名實始於此。由分而合，爲政治改革之一大事，秦之強盛殆與置相一事互有因果關係。秦始皇又置相國，尊呂不韋居此職，班次在丞相之上。秦代內外官制同一系統，中央則丞相太尉御史，各郡則守尉監，丞相與郡守掌民事，太尉與尉掌軍事，而御史與監則糾察，此治民與治軍之官者。秦代三權分立，雖互相衡格，而丞相位尊權重，顯然爲政府之領袖，分合妙用於此見之。

漢高祖蕭何爲丞相，何薨，曹參爲之。文帝時以周勃爲右丞相，位第一，陳平爲左丞相，位第二。漢代有時置丞相，有時置相國，異名同實，故不並存。初漢制常以列侯爲相，惟公孫弘以布衣登相位，武帝乃封爲平津侯，後遂爲故事。漢承秦舊，丞相大將軍御史大夫三者成鼎立之勢，御史大夫地位次於丞相，然有時軍權凌駕相權之上，丞相反受

其指揮，古人所謂大將軍之府史是也。成帝綏和元年（元前八年）中樞改制，即反映此種演變。其時以三公行丞相之職權，三公者太尉（即大將軍）司徒（即丞相）司空（即御史大夫）名爲分職授政，以考功效，實則丞相已退居三公之一。西漢之末，因相權之陵夷，致有強臣竊命之事。光武帝欲矯其弊，雖仍置三公而無實權，機衡之任歸於尚書。後漢之尚書即前漢之丞相，三公之職大抵老病不任事依違不侵權者任之。至獻帝建安十三年，（元後二〇八年）特置丞相，以曹操居之，而大權一出於私門，終移漢祚。前漢晚年之分與後漢晚年之合，雖趨向不同，但重心失墜，皆足以招亡國之禍。

尚書秦時已有之，乃御前管文書之所。中書之名起於西漢，乃中尚書之省稱。自霍光輔政時，中書尚書已有區別。中書爲天子之祕書處，尚書爲丞相之祕書處。中書尚書初皆以宦者任之。元帝以後，尚書乃改任士人。二者並置，故上書者須有二封，正本經中書而達宮中，副本經尚書而達府中。尚書與中書之消長，代表相權與君權之爭，結果則中書敗而尚書勝。東漢時『錄尚書事』爲行政中樞之所寄，當時稱之爲「臺閣」。此乃政令之所由宣，選舉之所由定，罪賞之所由正，總典紀綱，無所不統，遂握宰相之實權，三公備員而已。三國時，蜀漢儀型猶存，諸葛亮以丞相錄尚書事，事無巨細皆取決於丞相。曹魏則不然，曹操爲魏王時，置祕書令，魏文帝黃初中，改祕書令爲中書令，因親信而掌機密，因掌機密而獨攬相權。其時任此職者，皆運籌帷幄佐命移祚之人，魏之中書即古之丞相。兩晉南朝之建置，實權興於此。其時尚書僅稟命受事，變爲事務官之性質，尚書與中書之遞嬗，中書由天子之幕僚一變而爲朝廷之首相，是爲中古政制一大改革。然此種改革僅爲名義，於相權本質固無所增損。

中書之名舊矣，謂之中書省自魏晉始焉。魏置中書監中書令各一人，監右於令，妙選博學通識之士爲之。論名位，三公一二品，中書三品，論實際，則三公失權而中書秉政。下逮東晉南朝，中書令極貴，必以重臣爲之，而中書令官尊，不常親奏事，多令中書舍人入奏，於是中書舍人亦最爲權要地。至於丞相猶偶爾用之，司馬師司馬昭嘗位居丞相，以後將禪代則居之，此爲變例而非常例。自御史大夫一職歸併於三公，後漢始有侍中寺，掌糾察諫正，其官給事於黃門，（宮禁之門黃色）之內，又稱門下省。北朝雖設丞相而特重門下之職，常以侍中輔政，則侍中亦爲宰相之任。要而言之，政歸尚書，漢事也，歸中書，魏事也，元魏時歸門下。尚書中書門下三省迭掌政柄，遂開唐代三省並立之規模。

中國之內閣制度至唐代而大備，唐之三省制襲於隋，故隋唐之際爲政制史上最重要之時期。唐之三省制度舉其要點約有四端：一曰內閣常舉行國務會議，軍國大事採三省分治合議之法。二曰政務官與事務官明白區分，參預國務會議者限於政務官。三曰國務委員人數雖衆，但有首相以資統率。四曰尚書省爲行政中樞，內設六部九

卿，分掌政務，以下達於地方州縣。故唐之政制，於分權之中收合議之益，內外相維，系統秩然，歷代良法，此爲極則。

唐之三省，一曰尙書省，代表行政權，考試權亦寓於其間，二曰中書省，代表立法權，三曰門下省，代表司法權與監察權。尙書省綜理行政事務，中書省根據尙書省之報告草擬法律與命令，門下省依法審查之，其有違法者得加以駁正，其認爲可行者，中書省奉之下於尙書省，尙書省負責執行。合三省長官以當古宰相之任，「中書出命，門下封駁，尙書施行」，而萬幾之務以舉。中書門下二省在宮城內，東西相對，尙書省在宮城外，唐人稱中書門下爲北省，尙書爲南省，其舉行國務會議之地曰政事堂，政事堂初設於門下省，後遷於中書省。

尙書省之長官曰尙書令，其次官曰左右僕射。唐太宗爲秦王時嘗爲尙書令，臣下避不敢居其職，龍朔二年遂廢尙書令之官，由是左右僕射爲尙書省長官。（古者尙武，以善射者主事，僕射之義本此。）中書省之長官曰中書令（二人）次官曰侍郎（二人）門下省之長官曰侍中（二人）次官曰侍郎（二人）。尙書令中書令與侍中皆爲政務官，乃當然之國務委員。左右僕射本爲事務官，必加「同中書門下平章事」之銜，方爲宰相，否則不得與聞機要。（貞觀八年，僕射李靖以疾辭位，詔疾小瘳，三兩日一至中書門下平章事，平章事之名蓋起於此。）唐代國務委員無定額，有時多至十許人，亦不限於三省長官，此類閣員名稱不一，其見於唐書宰相表者，如知政事，平章政事，參知機務，參議朝政，參預政事，平章軍國重事，同中書門下三品等，要皆宰相之任也。

唐代閣員人數雖衆，但位次仍有高下。其中四人皆兼館職，其第一人稱爲太淸宮使，卽爲首相，第二稱宏文館大學士，第三稱監修國史，第四稱集賢殿大學士，以此爲次序。國家之最高機關勳賢並建，備位者衆，然秉鈞持衡亦一二人而已。自唐代以宰相兼領館職，歷宋代至明淸，沿襲未改，歷千餘年之久。

唐承隋制，尙書省總理行政事務，內分六部，都堂居中，東有吏戶禮三部，西有兵刑工三部。每部尙書一人，侍郎爲之貳。（侍郎分左右，始於明代。）每部各分四司，凡二十四司，分曹共理，而天下之事盡矣。（通典卷廿二）吏部又稱　部，掌甄別人才，銓敍資格，任用官吏考課成績。吏部尙書執用人之柄，其地位自較其他各部爲優異。戶部又稱民部，掌財政，土地戶籍，糧食貿易等事。禮部主要職務爲選舉行政，吏部試吏，禮部試士，後者尤爲用人之本，又教育外交及邊務亦屬禮部。（明代最重禮部，任宰輔者多由宗伯卽禮部尙書）兵部掌軍政及軍實軍餉地圖等，武官之選任在兵部而不在吏部。刑部一名憲部卽司法行政部。工部掌工礦水利築城屯墾等事。至於政務不足以獨立成部者，由諸卿分轄之，猶今之各種委員會。曰太常卿，掌禮樂天文等事。曰光祿卿，掌宮中起居之事。曰衞尉卿，掌禁衞事宜。曰宗正卿，掌皇族事宜。曰太僕卿，掌國營牧場。曰大理卿，掌監獄。曰鴻臚卿，掌外國

交際事宜，曰司農卿，掌農務，曰太府卿，掌商務。九卿職務一部分均與王室有關，其與六部所掌似有重複處，實則各有職守。其他國立機關稱之曰監，如祕書監卽國立圖書館，國子監卽國立大學，軍器監掌武庫，少府監掌國營工藝，將作監掌國有建築物。此爲中央政府行政機構之綱要，自唐迄清，相沿未改，直至清季舉行新政，始有更張。近代國家往往因事設部，名目猥多，但部務之輕重旣不能一致，其地位自亦不能相埒，於是有內閣中之內閣。部卿監之舊制，雖已不適於今日，但區分三類，使有所軒輊，未始非良法也。

唐代宰相稱爲平章軍國重事，軍政統於宰輔，與漢代丞相與大將軍並立者不同。西漢之衰，丞相降爲大將軍之府史，唐自中葉以後，亦啓武臣干涉朝政之局。天寶之亂，郭子儀李光弼相繼以平章事爲節度使，謂之使相，而宰相之職儕於他官自此始。夫李郭以勳臣名將爲之，猶可說也，而此例一開，以節度使領平章事者非一人，藩鎭日重，名器漸褻。及其末造，王建馬殷錢鏐之輩，盡起割據者皆欲效之，蓋鄙他官而不爲，而必欲儕之宰相，以自附於李郭。綱紀敗壞，而唐遂亡矣。又唐中葉以後，宦官竊國柄，設爲樞密使之職，生殺予奪，皆由此出，於是樞密極爲權要。唐之衰亡，由於宦官盡其內，藩鎭擾其外，宦官乃天子之私人，節度使本宰相之僚屬，而皆盜竊相權，內外混雜，上下凌越，相權之旁落，卽民權之衰頹，此唐代亡國之原因，可爲殷鑒者也。

宋承唐制，亦以三省同掌國政，中書撰而議之，門下審而覆之，尚書承而行之，體制維均。三省長官同膺宰相之任，尚書左右僕射並加「同中書門下平章事」宰相亦無定員，其首相（或上相）爲昭文館大學士，其次爲監修國史，又次爲集賢殿大學士。參知政事等名，宋代亦有之，惟其地位下丞相一等。宋制與唐制不同者，在政事堂之外又有樞密院，分掌文武二柄，時稱東西二府，故自平章政事參知政事以外，樞密使，知樞密院事，同知簽書樞密院事，亦皆著其名位，同居相職。但文武二府雖屬並立，軍機之事，仍須通過三省原有之系統，否則謂之密白，而軼出於常規。宋代於宰相之外復設樞臣者，蓋矯唐末藩鎭之弊，厲行中央集權政策，廢節度使，立樞密院，所以整飭綱紀。樞密之名雖沿唐代之舊，其用意則斷然不同，非若五代之世以樞密院之權高出宰相之上也。由今言之，宋代分軍令軍政爲二，樞密院猶今之軍令部，尚書省之兵部猶今之軍政部，雖曰文武分權，實際則首相仍爲最高統帥。至南渡以後，以宰相兼樞密使，則名實合一矣。（有宋一代政制又常有變遷，此其大略。）

中國之宰相制所以保障民權，故宰相之失職卽民權之衰替，而亦見國運之式微。天子代表政權，宰相代表治權，政權可以節制治權，而不可侵犯治權，有之則國亂，反是政權太弱，不足以節制治權，亦必釀成權臣專橫政事敗壞之局。兩宋亡國原因雖與唐季不同，要皆由於相權之措置失當，此讀史者所宜深識也。北宋之亡，由於天子之侵犯相權，文信國公已痛陳之，其言曰，「三省樞密謂之朝廷，天子所與

謀大政出大令之地，政令不由中書，昔人謂之斜封墨敕，非盛世事。國初三省紀綱甚正，中書造命，門下覆審，尚書奉行，宮府之事無一不統於宰相。蓋宰相之權尊，則公道始有依而立也。宣靖間創御筆之令，蔡京坐東廊，專以奉行御筆爲職，其後童貫梁師成用事，而天地之分裂者數世，是可鑒矣。」（御試策）蓋天子詔令依法必經三省，自徽宗時軍國大事俱以聖旨行之，宰相幾爲奉行文書之府，則公道壅塞，綱紀淪亡，終召靖康之禍。南宋之患，在於權相迭起，專制朝政。孝宗乾道八年，依漢制設左右丞相，刪除尚書左右僕射及中書令等舊稱，迄於末造未加更易。南宋居相位者，如秦（檜）韓（侂冑）史（嵩之）賈（似道）等，皆患其權太重，故至盡鋤善類，斲喪國脈。當時葉適嘗謂名雖正而委任不得其人，仍無益於治，誠確論也。

參宋歐陽修著朋黨論一文，於朋黨二字辨之極明。凡以道義相結合者爲眞朋，以利害相結合者爲僞朋。君子所守者道義，所行者忠信，所惜者名節，以之修身則同道而相益，以之事國而同心而共濟，始終如一，此君子之朋也。是文徵引三代以迄漢唐之史事，其結論謂周武之世，舉其國之臣三千人共爲一朋，自古爲朋之多且大者莫如周，然周用此以興，善人雖多而不厭也。是文大旨謂志趣同者勢必相合，故贊成有黨，惟所指者乃眞黨而非僞黨耳。宋神宗熙寧以後，王安石與司馬光所代表之新舊二黨，皆以政策爲前提，相繼執政，略有近代政黨內閣之意義。

元代雜採宋唐舊制，廢二省之制，以中書省爲行政中樞，中書令爲首相，中書令率以皇太子兼領，徒擁虛位，猶唐代之尚書令空懸尊號也。（元初耶律楚材曾任中書令，其後即無此例。）負實際責任者爲左右丞相，猶南宋舊事，但元以異族入主，丞相皆蒙古人爲之。備員朝廷下丞相一等者凡八人，即平章政事四人，左右各丞一人，參知政事二人，則以位置漢人，亦稱宰執。又設樞密院掌兵要，御史台司監察，行分權之制。自唐以來皆以尚書省爲行政中樞，元代則移於中書省，囘復魏晉之舊。然尚書省之名亦不能遽廢，當時以搜括民財爲急務，元代三設尚書省皆以救財政之急，其職掌限於財政方面，而與中書省對立。且以阿合馬桑哥等剛愎奸猾之徒當其任，專擅威福，於是中書省之實權又移於尚書省，互相爭執，弊害百出，終復中書一省之舊制。秉國鈞者不知體要，但爲臨時補苴之計，無足取也。（地方行省制度起於元代，地方長官以宰相執行某處事繫銜，拙著中央與地方之均權制度一文已略論之，茲不贅。）

明初沿用元代舊制，設中書省，置左右丞相及平章政事等官。至洪武十三年（一三八〇）左丞相胡惟庸等謀反伏誅，遂廢中書省，散其權於六部，敕諭羣臣曰「國家罷丞相，設府部院寺以分理庶務，立法至爲詳善。嗣君其毋得議置丞相，臣下有奏請設立者，論以極刑。」明太祖收政權治權於一身，君主獨裁，實行專制政體，實爲國史所罕見。當時雖仿唐宋舊制，設大學士，特侍左右備顧問而已。（其名稱

學文華殿武英殿文淵閣等）然若主自操威柄，究非長治久安之道。至成祖時翰林院侍講侍讀編修檢討等官已參預機密，遂有內閣之名。以其授餐大內，常侍天子殿閣之下，避宰相之名，故名內閣。內閣之職同於古相，入閣辦事者亦呼爲相國，其爲行政中樞一也。明初內閣官秩五品，朝位班次猶在尙書侍郎之下。仁宗以後，大學士加保傅之榮銜，（仁宗時三楊執政，楊溥進位少保，楊士奇楊榮進位少師。）地位愈高，閣權愈重，朝位班次遂列六部之上。凡國家大事，非經內閣核准，不得上奏，內閣對六部九卿之議決案，按典制，相機宜，有裁量可否之權，於是部臣悉聽命於內閣焉。然自中葉以後，天子與宰相不常見，有所諭旨，介宦官代達，於是宮中有所謂秉筆太監者，侵奪內閣之權，與晚唐之樞密無異。而有時權臣擅命，（如嚴嵩）亦無殊於南宋。此皆明代衰亡之徵兆也。明代軍令與軍政分屬於五軍都督府與兵部，與北宋相仿。

清代亦以異族入主中國，其政制殊多乖戾之處。從前天子對宰相皆稱曰「卿」，寓忠愛之意。滿清君主則直斥曰爾，而滿蒙大臣之於摺奏，咸自稱奴才，以奴才而執國政，其政治之黑暗可知矣。歷代文武二柄，雖有時分隸二府，然宰相實統攝之，清代則軍機處翹然特出，幾成爲太上內閣，軍權高出一切。故中國至清代可謂眞正之專制政體。清之內閣制成於康熙時，內閣設大學士滿漢各二人，正一品，補授時再由君主分命殿閣及兵部尙書銜。殿閣共有六，曰保和殿文華殿武英殿體仁閣文淵閣東閣。又設協辦大學士滿漢各一人，爲從一品，皆以尙書充任，部務乃其本職。協辦大學士同預閣務，猶宋之參知政事，亦稱相一等。雍正年間別設軍機處，本爲西北用兵而設，專管軍事機密，與宋之樞密院明之都督府相似。但以軍機大臣皆親臣重臣，政事無所不統，漸奪內閣之實權，而內閣遂成贅疣。清季有建議改軍機處爲樞密院專掌兵要者，但未曾實現。

光緖二十七年（一九〇一）當庚子亂後，清廷知非變法不足以圖強，特設督辦政務處，以軍機大臣奕劻李鴻章等領之，名曰督辦大臣。一切因革事宜，任其商榷討議，意在恢復內閣固有之職權。兩湖總督張之洞兩江總督劉坤一亦遙領督辦大臣，頗似唐末節度使領平章事者。蓋其時各省督撫已成尾大不掉之勢也。六部之制自隋唐沿至明清，清代每部有滿漢尙書各一，滿漢侍郎各二，共六人主政，責任不專，遇事推諉。自道咸以後，督撫權大，六部虛爲審核機關，行政中樞徒負虛名，甚至有兵部尙書不知兵數之譏。清末改制，各部迭有併置，六部之名遂廢。以吏部併入內閣，禮部改爲典禮院，戶部分爲民政部及度支部，兵部改爲陸軍部，刑部改爲法部，工部改爲農工商部，理藩院改爲理藩部。我國舊無專司外交之機關，咸豐十年（一八六〇）因與西洋各國交涉日繁，乃設總理各國事務衙門，並理外交貿易關稅及公使領事之任命等事務。至清末始改總理各國事務衙門爲外務部。此外又增設巡警部海軍部郵傳部等。每部以尙書一人爲

長官。

我民國成立之初，有所謂總統制與內閣制之爭議，惜多抄襲外國政制，未能詳審國情，故議論多而不切於實際。國父所謂集中外之精華，防一切之流弊，在國基未固軍事紛紜之際，蓋未遑從事焉。夫憲法之生命當植基於一國固有之思想，外國之政制固可作攻錯之資，然新中國之建設與新憲法之實行，其最大之動力仍為吾民族固有之精神與優良之傳統，舍此別無他道。五權憲法中中央政府之組織，與唐制最為近似，其關於行政中樞之主要理論，篇首已論及之，茲不復述。（國民政府成立後十年中行政院地位之變遷，參觀陳受康我國行政院之政治責任一文，載於北京大學社會科學季刊第六卷第一期，二十五年三月。）茲將憲法草案第四章中央政府第二節行政院凡六條，列之如左。

第六十四條　行政院設院長副院長各一人，政務委員若干人，由總統任命之。前項政務委員不管部會者，其人數不得超過第六十六條第一項所定者之半數。

第六十五條　行政院設各部各委員會，分掌行政職權。

第六十六條　行政院各部部長，各委員會委員長，由總統於政務委員中任命之，行政院院長副院長得兼任前項部長或委員長。

第六十七條　行政院設行政會議，由行政院院長副院長及政務委員組織之，以行政院院長為主席。

第六十八條　左列事項應經行政會議議決，

一，提出於立法院之法律案預算案決算案，

二，提出於國民大會議政會之戒嚴案大赦案，

三，提出於國民大會議政會之宣戰案媾和案條約案及其他關於重要國際事項之議案，

四，各部各委員會間共同關係之事項，

五，總統或行政院院長交議之事項，

六，行政院副院長各政務委員會各部各委員會提議之事項。

第六十九條　行政院之組織以法律定之。

五權分也，而行政權為五院之重心所寄。軍機重事可使獨立，俾軍令軍政相輔而行，總統則統率全國陸海空軍而為最高統帥，分合妙用於焉完成。總統如古之首相，行政院院長如古之副相，其他各院院長猶同平章事，各院副院長猶參知政事。古代天子之權乃政權而非治權，今由國民大會行使之。總統為最高當局，又當政權治權二大系統之樞機，實為國命之所繫。五權憲法果能圓滿實現，誠可成為一強固效率最高之政治制度，以闡揚我先哲伸張民權之職志，而發揮現代民主集權制之宏效。憲法草案中關於總統與其他四院以及國民大會等，當別撰專論以分述之。

余前著我國憲法草案之重要思想一文，於篇末嘗引柳宗

人傳以識明首相精神。略謂相天子者立綱紀，脩法度，擇天下之人使稱其職，居天下之人使安其事，必須務其大者遠者，方爲知治國之體要。此猶梓人之設計繪個圖案，而監護其進行，務使建築物內外相制，彼此相維，以達於平衡，而不在親任斧斤刀鋸之勞也。宰相之職，語其大要，在用人立法二者而已。夫治人者法也，守法者人也，人治法治相爲維繫，而宰相乃得優遊於廊廟之上，不煩不勞而天下以治。故曰，元首擇宰輔，宰輔擇大臣，大臣擇僚庶，其位望愈隆而所擇愈簡，所擇愈簡而所得愈多。綜理萬幾之務者，非至簡不足以馭至繁，非至靜不足以制至動。若舍大遺細，弊弊然於紛紜之務，則國家安危之至計，政治教育之大原，將何暇以究心哉。昔漢文帝以決獄及錢穀問周勃，（右丞相）勃不能對，陳平（左丞相）進曰，陛下問決獄，責廷尉，問錢穀，責治粟內史，宰相上順天時，下遂萬物之宜，外鎮撫四夷，內親附百姓。其所言，足以知宰相之任。蘇軾以爲宰相雖不親細務，至錢穀兵師制其盈虛利害，陳平所謂責之內史者，特以宰相不當治其簿書耳。彼才足以辦一職，而識不足幹萬幾，是乃事務官而非政於六部之事無所不理，於郡國之事無所不統，於吏民集其大成，而不親細務，其體制固與他官有異。六，宰相彙核衆務，參預機密，如百川之灌輸於海，莫能測其深淺，此其所以與六部異也。督撫各守封圻，宰相以天下爲己任，如身之使臂，臂之使指，無所不可，此其所以與督撫異也。諫官面折廷爭，糾正於已行之後，宰相則保邦於未危，制治於未亂，潛機默運，此其所以與諫官異也。宰相之任如此，故其權不得不重，重其權，斯度外之事，非常之功，宰相皆可爲之，而不以常法拘。宰相居行政之中樞，操治權之要領，天子雖掌握賦權，亦祇能節制之，而不能侵犯之。宰相之任務非僅爲目前，又當規劃久遠之計。其術出於一時，往往似工而拙，暫安必危，其術出於久遠者，長顧後慮，效見於一時，而澤被於來世。宰相之任務非僅爲現實政治，必當仰瞻俯視，洞澈本原，爲民族立心，爲國民爲命。隋王通謂宰相正身以統天下，其言雖近，其指則遠，朱子曾就此義釋之曰「廣收人材，勤攻己闕，使凡政事之出於我者，無一疵之可指，則上以正君，下以正人，將無所求而不得。如其不然，則事之不正者，積之既多，亦足以害吾之大正，使吾至大至剛之氣，日有所屈於中，而德望威名日有所損於外，是則目將見正於人之不暇，尙何望其有正君定國之功哉。」（答梁丞相書）就現實言古今政制不能不應時勢而變遷，然首相精神固當亘百世而常新。一國憲法果能爲民族立心，爲國民立命，則必賴有歷史精神與優良傳統以維繫而貫澈之，又不待言矣。

民族之宗教信仰

錢穆

民族乃一無宗教無信仰之民族，是殊不然。中國民族自有其信仰，特其宗教信仰之發展，亦別自有其蹊徑。有史以來之殷墟甲文，時人已信有上帝，上帝能興雨，能作旱，行年無年，皆上帝之力。然有一大可異者，上帝雖能降暵降雨，主宰，而商王室之祈雨祈年，則不向上帝而向其祖先。故甲文乃絕無上帝享祭之卜辭。然則當時人對上帝之觀念，蓋謂上帝雖操有極大之權能，而不受世間之私請託與私祈求，故凡有籲請祈求於上帝者，乃必以其祖先為媒介。於此有相附而起之第二觀念，即先祖配帝之說是也。此亦在甲文已有之。惟其一族之祖先，稟神明之德，歿而陟降在帝左右，夫而後下土之羣情，可賫以上達。故周人之詩大雅文王之什言之曰：殷之未喪師，克配上帝。文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。蓋昔日之天命在於殷，而今日之天命則在於周。於何徵之，亦徵之於在帝左右克配上帝者之移轉而已。故配天之思想，自殷歷周。而周人之制猶有可以詳說者。春秋公羊傳僖公三十一年謂，天子祭天，諸侯祭土，天子有方望之事，無所不通，諸侯山川有不在其封內者則不祭。然則惟天子可以有祭天之禮，而諸侯則否。何者，上帝既不受世間之私祈求私籲請，而克配上帝者惟其一族之祖先，亦惟王者得諦其祖之所自出而以其祖配之。其次則為小宗，小宗五世而遷，祖遷於上宗易於下，故魯侯惟得祭周公，不得祭文王。文王配天，既不得祭文王，則凡其有所籲請祈求於上帝者皆為非禮，皆將為上帝所不享。故諸侯不祭始祖，即亦不當祭上帝。萬物本乎天，人本乎祖，魯人之祖與周人之祖一也，自天子以至於庶人，其同為有上帝之照臨亦一也。然而惟天子得祭天，得以其意旨上達於天，而諸侯以下迄於庶人皆所不能。何者，上帝正直無私，其愛衆照顧者乃人世之全體，乃社會之大羣，固不當以小我個己之私籲請私祈求干之。雖欲干之上[illegible]亦不之享。而為一國之元首者，則謂之天子，蓋惟彼可以傳人世大羣之公意以達上帝之聽聞。然使為天子者而不以大羣之意為意，而亦惟為私籲請私祈求焉，則上帝亦將不之顧，而彼遂失其天子之資格。故曰天命靡常。又曰皇矣上帝，臨下有赫，監觀四方，求民之莫。又曰，有命自天，命此文王。又曰天立厥配，受命既固也。然則中國人古代傳統之上帝觀念，實乃一大羣體之上帝，而非個己小我私人之上帝，昭昭明矣。

或疑祖先配帝，則上帝私於宗族，是亦不然。殷商之制，靡得而詳論矣。周人封建，雖廣樹同姓，然外戚如申呂齊許，古國如杞宋之類，與諸姬封土錯列並峙者，亦復不少。天子祭天，而諸侯各得祭其封內之名山大川。上帝之下，復有河嶽諸神，正如天子之下復有諸侯。蓋中國古代宗教，與政治合流。周初封建制度之基礎，固建築於宗法組織之

上，而全部政治理論，則並不專為一姓一族之私。古人自有家國天下之三層觀念，固不得率言其即以家族為天下也。

故中國古代宗教，有二大特點，一則政治與宗教平行合流，宗教一著眼於大羣全體，而不落於小我私祈求私禍福之範圍，因此而遂得摶成大社會，建設大一統之國家。此可確證吾中國民族天賦政治才能之卓越。循此以下，中國宗教在社會上之功用，乃永居於次一等之地位，而一切人事，亦永不失其為一種理性之發展，此其一也。中國宗教，既與政治合流，故其信仰之對象，並非絕對之一神，又非凌雜之多神，乃一種有組織有系統之諸神，或可謂是等級的諸神，而上以一神為之宗。今之論者，好尊歐美，奉為一切之圭臬。以歐美人信耶教為一神，遂謂一神教乃高級宗教，而信奉多神者則屬低級。然就實論之，則[illegible]爾。世界之號一神教，大宗者凡三，曰猶太教，曰基督教，曰回教。此三派者，皆起於阿剌伯及其近境，蓋皆沙漠地帶之信仰也。沙漠景色單純，故常驅使其居民為一種單純之想像，而遂產生單純之信仰。故一神教者，特為一種沙漠地帶之產物。若希臘，若印度，論其文化，皆較阿剌伯區域為高，然因其地形與氣候之繁變，使其居民，常覺外界之影響於我者乃為一種複多性而非單純性，故其宗教信仰亦屬多神而非一神。然以希臘印度較之中國，則復不同。何者，希臘印度之多神其間類無秩序之聯繫，又其神之性質，亦頗乏嚴肅之意象，故其宗教信仰多帶雜奇愉悅之神話。而中國宗教因早與政治合流，故其神與神之間，乃亦秩然有序，肅然有制。蓋中國宗教，既不如耶教回教之單一而具有不容忍性，亦不如印度希臘神話之雜奇而有散漫性。若以耶教回教為偏理性的宗教，以印度希臘神話為偏自然的宗教，（亦可謂之偏人事的宗教。）則中國宗教正是理性與自然之調和。蓋既融洽於大陸自然地象之繁變，而又以一種理性的條理組織之，使自然界諸神亦自成一體系以相應於人事之凝結，此又中國宗教之特色二也。

然中國古代宗教，非無其缺點，蓋既偏於人事，主為大羣之凝結，又既與政治平行合流，而主於為有等級之體系，則其病往往易為在上者所把持操縱，若將使小我個人喪失其地位。夫所謂大羣之凝結，固將以小我個人為其基點。一切人事，擴而言其大，固當以大羣為極致，析而論其精，亦將以小我為核心。若如上論中國古代宗教，乃完全屬之大羣，而小我之與上帝，將漸漸失其精神上活潑之交感，如此則小我之生命日萎縮，而大羣之團聚亦將失其憑藉而終至於解消，其起而矯其失者為孔子。

孔門論學有二大幹，曰禮曰仁。禮即承襲古宗教一種有等衰有秩序之體系，而仁則為孔子之新創。蓋即指人類內心之超乎小我個已之私而有以新合於大羣體之一種真情，亦可謂是一種羣己融洽之本性的靈覺。人類惟此始可以泯物我之隔，亦惟此可以通天人之際。蓋小己之生命有限，大羣之生命無限。小己有限之生命謂之人，大

羣無限之生命謂之天。何以使人解脫小己有限生命之纏縛而融入於此大羣無限之生命，則莫如即以生命為訴而使之先有所曉悟。我之生命何自來，曰自父母。父母之生命何自來，曰自祖父母。循此而上，當知我之生命雖短促，而我生命之來源則甚悠久。然則我父我母之生命雖若短促，苟知我之生命即為我父我母生命之延續，則我父我母之生命並不短促。循此而下，我之生命雖若短促，而我之生命亦有其延續，則我之生命亦不短促。如是則小我有限之生命，即大羣無限生命之一環。抑且生命不僅有其延續，而後有其擴展焉。故我父我母之生命，不僅由我延續之，而復有我之兄弟姊妹焉，莫不延續我父我母生命之一脈。循是而上推下推，子孫百世，宗族衍昌，皆大羣體無限生命之自為延續與展擴。再尋究此大羣體無限生命之延續與展擴之源頭及其終極，則感其乃非小我有限生命之所能想像，於是而指之為天行，神之為帝力。故中國古代之以祖配天，以宗廟祭祀為人事最大之典禮，為政治宗教最高精神之所寄託而維繫者，夫亦曰惟此可以解脫小我有限生命之苦惱，而使之得融入大羣無限生命之中，泯羣已，通天人，使人生得其安慰，亦使人生得其希望。人之所賴於宗教與政治之功用，亦惟如此則已。今孔門之所謂仁，即吾人對於此大羣體無限生命之一種敏覺與靈感也。人類惟具此敏覺與靈感，乃可以體悟大羣無限生命之真實性。換辭言之，所謂大羣無限生命者，即此人類一點敏覺與靈感之所主宰，亦即以此一點敏覺與靈感為靈魂。否則父母生子本為情欲，子之於母如物寄瓶中，出即離矣。安見有所謂生命之延續，更安見有所謂生命之擴展。故孔子之所謂仁，實乃為古代政治宗教之著眼於大羣體者賦以一真實之生命。中國舊訓禮體也，仁覺也。蓋禮即象徵此大羣生命之體格，而仁則代表此大羣生命之感性。故曰人而不仁如禮何，人而不仁如樂何，此如人有血肉之軀，而感性全失痲木不仁，則尸居餘氣，固無如此軀體何也。

人類生命之延續與擴展，必本於父母兄弟以為證，故孔門言仁，亦首重孝弟。孝弟即仁，亦即人類對其大羣無限生命之一種敏覺與靈感，換辭言之，即人類對無限生命之一種自覺也。此無限生命之自覺，亦謂之性，故孝者，實人類之天性。何以謂之性，以其為大羣無限生命之主宰與靈魂故，故不謂之心而謂之性，何以謂之天性，以大羣無限生命之主宰與靈魂，不可以小我個己之文辭言說形容故，故不曰人性而曰天性。此種天性，對父母而發露謂之孝。此種發露只感生命之無限，早已泯羣我通天人，雖由對父母而流露，卻非為父母而發。若以淺義喻之，人有耳始有聽，然人不為耳而聽，人有目始有視，然人不為目而視，人有口腹腸胃始有饑渴，然人不為口腹腸胃而飲食，粗以此為喻，人有父母始有孝，然人不為父母而孝。孝子之心，固已無小我與父母之隔閡，孝弟之心油然而生，將惟見自我生命之無限。固已超乎小我之上，其視父母之與小己，猶一體也。故曰，孝非為父母發。儒家教孝最重葬祭。夫父母既沒，葬之雖厚，祭之雖豐，亦復何及。然而儒

家不然者，蓋惟此最足發明人類孝心之真義。故曰祭神如神在，我不與祭如不祭，然則所重在祭者內心之敏覺，而不在其所祭。故曰，未知生，焉知死。若以局限於小我有限之生命者論之，則所祭已死其果有鬼神與否，其鬼神之果來享祭與否皆不可知。然祭者則猶生者以超出於小我有限之生命者論之，則此祭者內心一片無限生命之敏覺，固已通生死而一之。故父母生命之延續與否，於何見之，亦證之於孝子臨葬臨祭之一段敏覺與靈感。既知祭之所重在祭者而不在所祭，則孝之所重亦在孝者而不在所孝。義本一貫，例類易明。重在所祭則倚鬼神，重在所孝則養口體。而儒家教孝之精義則不在此。故雖父母既沒，鬼神之有否不可知，而不害孝子之恪恭以祭。然則父母之存，其無間於父母之智愚慈祥，而爲子者亦必恪恭以盡其義一也。舜之於瞽瞍，周公之於文王，其爲之父母者雖異，而其所以爲人子之孝者則一。今之人乃移政事革命之理論唱非孝，而老子乃謂六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣，則誠淺之乎其測忠孝矣。

自有孔子之教而中國古宗教之地位乃益失其重要。何者，宗教起源，大率本於人類自感其生命之渺小，而遐想有一大力者爲之主宰。今孔門教人教孝，人類私我渺小之生命已融爲大羣無限之生命，而其主宰即在自我方寸之靈覺。故既渾羣我，通天人，死生彼己一以貫之。則曰敬神鬼而遠之，又曰丘之禱久矣。蓋古代赫赫在上昭昭在旁之天鬼，自孔子仁孝之發既昌，固可以退處於無足輕重之數。亦自有孔子之教而中國古代政治之地位亦獨易其重心。古者惟王者之祖先得以配上帝，亦惟王者得以郊天而祀祖，大羣繼之生命操於天，大羣體之意旨集中於王者。孔子之教則不然，孔子以仁濟禮，仁禮相協兼盡之謂道。中庸曰，天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道者不可須臾離。大學曰，自天子至於庶人，一是皆以修身爲本。循此論之，政事不過道之一端，祭天雖屬王者天子之事，然人人有父母，斯人人皆有孝。孟子曰，盡心知性，盡性知天，不必其始祖之克配上帝，不必其身之必爲王者，乃可有天人之相格。而修明其道者則常不在君而在師。故自孔門之仁孝言之，則天子至於庶人一也。自孔門之道言之，則政治之重不如教化。而教化一本乎人心，故曰忠恕違道不遠，夫子之道忠恕而已矣。忠恕亦人類對大羣無限生命之一種敏感也。道不可須臾離，十室之邑必有忠信，故人人皆爲此大羣無限生命之一環，修道之謂教，故宜揭闡明此大義者，其責任之重乃遠超於古者天子郊天祭祖之意義之上。然而孔門論學，仁禮相濟，於發明人類心性之中，仍包有古代傳統政治之精義。於是中國文化大統，乃常以教育居第一位，政治次之，而宗教又次之，其事實大定於孔門儒家之教義也。

今試以孔門儒家教義與耶佛兩教相比，則見有絕大不同者一端，即孔子教義在即就人生本身求人生之安慰與希望，而耶佛兩教皆在超脫人生以外而求人生之安慰與希望也。當耶穌播道時，或告耶穌，其母及弟來欲與耶穌言。耶穌云，孰爲吾母，孰爲吾弟。遂手向

其徒，曰凡遵行吾天父之旨者，皆即吾兄弟姊妹與吾母也。（馬太第十二章）耶穌又謂我非為人世送和平來，特送一刀來。我將命子疏其父，女離其母，媳疏其姑，而視其仇如家人。彼愛父母勝於愛我者，非吾徒也。（馬太第十六章）耶穌又告其門徒及群衆，汝等莫呼地上人為父，汝等僅有一父，即在天上之父是也。（馬太第二十三章）又一門徒告耶穌，願歸葬其親。耶穌曰，汝自隨我，且俾死者自葬其死。（馬太第八章）孔子聞皋魚之泣，其弟子之願歸養其親者十三人。此正與耶穌之教適相反。故儒家之教曰子歸而求之有餘師，耶穌則不欲其弟子愛其父母過於愛耶穌，故儒家之教曰反而求諸己，耶穌則曰捨汝父母兄弟而從我，汝當遵行吾天父之意旨。故孔門之發展為教育，而耶穌之訓誡則成為宗教，然又有其不同者，孔子之教義，重在人心之自啓自悟，而其歸極則不許有小己之自私，曰仁由禮，皆不為小己。曰孝弟曰忠恕，所以通天人即所以泯群我。耶教則不主人心之能自啓悟，故一切皆以上帝意旨為歸。故曰為兒女者當在上帝意下服從其父母。（以弗所第六章）又曰為父母者勿佛其兒女，當就上帝之教誡撫育之。（以弗所第六章）就儒家而論，父慈子孝人之天性，率性而行即為道。故儒家必言性善。就耶教論之，則人生本由過失謫罰，苟無上帝，舉世失其光明。故父母之育子女，子女之事父母，皆不當自率己意，而以服從上帝為主。然儒家道性善，而仁孝忠恕莫非為群，耶教言信仰，而贖罪得救各自為己。儒家教義之終極點，即在此人世大群之修齊治平，而以人類之性善為出發。耶教教義之終極點，不在此世而在將來，不在大群之修齊治平，而在各人之贖罪得救，而以上帝之意旨為依歸。故儒家教義必與政治相關涉，而耶教則超乎政治而別成一宗教。故耶穌言，在外邦人有尊為君王者治理之，有大臣操權管束之。然在汝等則不然。孰欲為大者孰即是僕，孰欲為首者孰即是隸。人子之來，不為役人，乃為役於人。（馬可第十一章）就耶教教義言，人人平等，人人各屬於上帝，人人自向上帝祈禱懺悔以期贖罪得救。中世紀以來之教會，乃依倣羅馬政權之體統，於政治組織外，別自成一宗教團體之組織，羅馬教皇乃與神聖羅馬帝國之皇帝為當時歐陸同時並行之雙重統治。然此非耶教之真意，故自宗教革命以還，羅馬教王之統治勢力乃與神聖羅馬帝國之政治組織先後解體。而新興之民主國家，又向教會爭奪其人民之教育權。蓋耶教並不主於現實世界為大群體之建立，故既忽視家族之恩情，又忽視政治之秩序。雖曰上帝博愛，而實以個人為骨幹。故歐土宗教常與政治對峙，而教育又常屈居二者之下。中國則宗教常與政治交融，而教育又常尊臨二者之上。此其不同之較然顯著者。若論佛教，雖其陳義，視耶教有淺深之不同，然亦重個人之出世，亦與政治不相協，亦無意於為現世界建大群體。專就此一節論之，則正與耶教相似也。

中國思想有與儒家鼎立者二宗，曰墨曰道。墨近耶，道近佛。墨家亦主於現世界建大群體，然不探本心性而崇天志。既極信有天鬼，則

死生爲兩界，又曰尙同曰兼愛，抹殺個人以就羣體則羣已爲兩界。又力斥古代傳統之禮樂，使中國相傳政治宗教相輔爲相維結之點亦爲破棄。是僅將建立此大羣體之基礎於天鬼之冥漠，抑且崇天鬼而不尙出世，此蓋欲超出古代傳統政治及儒家思想之外，別建一現世界之大羣體而未得其眞實之支撐點者也。道家則不然，儒墨皆求於現世界建大羣，而道家則主破毀羣體以就小我，求於大羣中解放小我以歸自然。故墨家尊天鬼以統領大羣，道家尙自然以消融小我，二者適處相反之兩端。而自有其共通之點，則皆反對儒家之所謂禮。禮者，古代宗教政治之所由綰合，而爲現世大羣體之骨骼。墨家尊天尙羣而亦反禮，則無以自圓其說，故墨義之在中國，終湮沉而不顯。道家不信天鬼，不尙羣體，其反禮固宜。故中國當儒家思想消沉，政治組織腐敗，現世大羣解體，小我無所寄託，則必歸於道家焉。

、今再就三家對於古代傳統宗教之態度言之，墨家尊天尙鬼，爲極端之保守派。儒家通天人死生而爲一，於上帝鬼神往往存而不論，爲中立之溫和派。道家則獨於傳統宗教爲徹底之排斥，對上帝鬼神之信仰，透切無遺，殆難辨詰，爲極端之革命派。中國人自有老莊之書，而傳統宗教之迷信，乃無存在之餘地。然後世種種神仙方術天皇上帝之說，乃終依附於老莊，東漢以下別有所謂道教者，與孔子釋迦又成鼎足之三分，其事若不可解，其間蓋有甚微妙之消息焉。前固言之，宗教之起，由於人類自感其生命之渺小，而冀想有一大力者爲之主宰，令藏身於此世界建大羣體，使人有以泯羣我通死生，而此大羣體無限生命之延續與展擴，又由我爲之核心基，斯固無所憾其渺小，亦無事乎別求所謂主宰。此所以儒學興盛，而宗教信仰卽退處於無權也。今若儒家思想消沉，則政治必腐敗，羣體必渙離，於是小我皇皇如喪其家，則必厭羣離而轉嚮於自然，此所以亂世則老莊思想必盛。然小我走嚮自然，終必感其生命之渺小，此如人之喪其家，初得逆旅則安焉。稍久則不勝其悵惘之情，而皇皇之心又起。當其時，禮壞樂崩，仁義充塞，現世大羣既不足爲彼之慰藉與寄託，而赫赫在上昭昭有旁之上帝，又不足以起其崇信，則小我之彷徨，斯又無所容其私禱請私祈求，自易折而入於方術之途。蓋其視宇宙，特不過萬物之聚散乘除。物之相與，特各以其智力相驅馭，相役使。彼其自視，不過爲宇宙間之一物，其視鬼神也亦然，亦特爲萬物之一物，故無所用其禱請祈求，而特以小我之私智力驅馭之役使之。彼其化黃金，鍊奇藥，劾召鬼神，一切方術皆本於此。果由此演而益進，未嘗不足爲物質科學之先步。特中國文化大統，在爲現世界建大羣體，方其羣體渙散而有老莊，老莊之不足而有方術，而往往儒家思想亦常能於大羣渙散之際復振其精神。如是則儒學復興而政治重上軌道，大羣體復建而老莊之玄談卽熄。如是則方術雖常與禮樂相代興，而如日出則煙霧消，其勢每不久。此通觀國史之演進，而自有以見其歷歷不爽者。

印度佛教之入中國，亦正值季漢分裂大羣解體之際，乃與老莊

方術同時並盛。然自老莊變而爲方術，其勢爲墮退，而佛教之在中國，其演進之姿態，乃有歷級而升之象。方其初惟有小乘，繼之則傳大乘，又繼之則研唯識，至大唐盛運初啓，佛學界有玄奘窺基兩大師，蓋佛學已駸駸自宗教折而進入於哲學。繼此則禪宗崛起，佛學徹底中國化，從此佛教思想乃不啻成爲中國人求在現世界建大羣體之一支。而佛學之墮退而流入社會下層者，乃亦與道家方術異貌同情，常在亂世稍稍見其蔓延之迹。昧者不察，因遂謂中國民族無宗教無信仰，而惟見一種迷信之瀰漫於民間，此實未能窺見中國傳統文化之眞相者也。

今試再就中國社會之一般信仰，分別論之。中國人至今依然信仰有一天，即上帝，爲斯世最高無上之主宰。然中國人民從不想像其小我個人與上帝有若父子之私關係，亦始終不向上帝作小我之私禱求私請託。歷代郊天之禮，依然由大羣體之最高元首主之。中國人莫不尊崇孔子，奉爲萬世之師表。然中國讀書人亦絕不向孔子作私祭享私崇拜。中央政府乃至全國各行政區域，莫不有孔子廟，乃亦由中央元首與全國行政首領代表致祭，而士人亦參預其典禮。此實可說明中國傳統宗教觀念之一特點也。中國人民莫不各敬其祖先，墳墓祠堂之公祭，義莊義塾之公建，爲一宗一族之經濟教育謀共同之維繫，爲一宗一族之情感意象謀永久之團結。宗族之於大羣，不啻其一細胞。然中國人雖各敬其祖先，中國人乃無不知其祖先在整個鬼神界之地位，猶之中國人莫不知孝父母慈子女，然亦莫不知其父母子女在社會大羣之地位。然中國人於祖先崇拜以外，又有地方神，即鄉土神之敬祀。名山大川，環而處者皆膜拜而致敬。都邑有城隍神，鄉邑有社神，其邑人之生而立功德於社會者，死則各以其地位配享焉。然中國人亦莫不知凡此諸神在整個鬼神界之地位，此則猶如地方政府之與中央政府。然蓋宗族觀念與鄉土觀念之二者，縱橫交織，以成此廣深立方之大羣體，實不啻如人身之有赤白兩血球也。中國人於崇奉祖先及鄉土神之外，又有職業神，如醫藥，如工匠，如優伶，亦莫不在其團體之內各有其崇奉。然彼輩亦各自知其所崇奉者之在整個鬼神界之地位。一行職業之在社會大羣，又不啻其一細胞。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，中國人乃以此種種凝合而建造一大羣。中國人之崇祀多神，不知者謂其漫無統紀，然中國人實由此凝合人生於自然界，又凝合現社會於過去歷史界，又自於人羣中爲種種凝合。凡中國人之所以能建造此凝結歷史地理爲一廣深立方體之大羣，而綿延其博厚悠久之文化生命於不息者，胥可於此種寬泛而有秩序之崇拜信仰中象徵之。故中國人之宗教信仰，乃無所謂不容忍性。凡異族宗教之傳入中國者，中國人尚可以納入此寬泛之崇拜而無害其組織之大體，中國人乃無不消融而并包之。此在古代，即如淮漢荊越濱海燕齊諸區，其宗教信仰，約略可考見於西周乃及春秋戰國之際者，固與中原傳統宗教不同，然下逮秦漢一統，此諸地域

之宗教信仰，已莫不與中原傳統宗教相吸收相融和。即如佛教之入中國，其先若與中國傳統信仰不相洽，然循而久之中國人對於諸佛菩薩之崇拜，乃亦成為中國原有豐泛崇拜之一部分。蓋中國人不僅於信仰兼有容忍，抑且能於此豐泛崇拜中為之調整，亦使鬼神界自相聯合而締造一大羣體，一如中國人之現實人生焉。耶教惟信一神，即天父上帝，然同於此上帝信奉之下，乃各自分疆劃界，互相排斥，甚至於流血屠殺，宗教慘劇遍演於耶教之諸邦，歷千百年以上而不能弭止，此為中國人所不能想像。然如中國人崇奉雜多之諸神，而能不相衝突，各各安和，歷數千年之久而不起爭端，此亦為虔信一神上帝者所未能理解也。

逮於社會羣體解剖潰亂，則諸神之信仰亦失其統宗。其時也，上帝山川，聖賢百神，乃至於各宗族之祖先，亦皆喪失其在鬼神界各自應有之地位，不復足以維繫人心而激誠鼓舞之。於是而有淫祀，則有邪神焉，有惡鬼焉，有妖狐焉，有毒蛇焉，莫不肆行無忌，擅作威福，舉世之人，必莫不謎惘錯亂，各求諂媚巴結以仰鼻息於邪神惡鬼妖狐毒蛇之喜怒。人類不勝其私禱求私請託，而鬼神界之乖戾悖惑乃一如人世。其甚者，莫不自謂彼之所信奉足以推倒一切而獨尊，於是如黃巾，如白蓮，如天父天兄，愚民蜂屯蟻聚以奔湊於其號召而大亂作。然而上帝山川聖賢百神萬姓祖先之大羣體，其廣博之組織，其悠久之傳統，終有以勝此私信小術之披猖。邪不勝正，惡不敵善，宗教信仰之秩序，乃亦與人世治安同其恢復之迅疾。然當天宇之乍晦，而陰翳積霾猶未盡掃，則此等淫祀之遺跡，猶時時可見於社會之下層。在時則邪神惡鬼妖狐毒蛇之類，乃亦儼生儕序於上帝山川聖賢百神萬姓祖先陽光不照之域。以冀待他日之潛滋而暗長。惟在當時之人心，則亦未嘗不知此等邪神惡鬼妖狐毒蛇在整個鬼神界之地位。特以一時之窮而無聊；或不勝其私嗜求私請託之不暇，而姑一試之焉。其不足以再惑一世之人心而搖撼大羣體之基礎，則亦可置於不足深論之列也。

由上論之，中國儒家之言禮樂，就廣義言固不僅為人生教育之一端，蓋實兼舉政治宗教而一以貫之矣。凡使小我融入於大羣，使現世融入於過去與未來，使人生融入於自然。凡此層層融入，俾人類得以建造一現世界大羣體之文化生命者，還以小我一心之敏感靈覺操其機，而其事乃胥賴於禮樂。凡所以象徵此文化生命之大羣體而以昭示於小我，使有以激發其內心之敏感靈覺者皆禮也。誠使小我得融入此文化生命之大羣體而不啻覿面親覩焉，則彼將自感其生命之無限而內心不勝其和怡悅懌，而蹈拜之，歌頌之者皆樂也。故禮樂乃太平盛世之心情，亦太平盛世之景象。凡其昧於此體，喪於此樂，閉於小我之幽鬱，以自外於大羣之和怡悅懌，而不勝其私怖畏，私欲焉，私禱請私祈求者，此皆謂之迷信。其或使小我之私智小巧，妄覬役使羣體以利用外物攫竊大羣而獨得遂其私欲者，此皆謂之方術。方

術之與迷信，常與禮樂爲代興，而終不敵禮樂之光昌而可久。是爲中國民族傳統信仰之大要，亦即儒家思想之大義所在也。故必待夫教育興明，政治隆盛，而後吾中國民族對於此廣深立方大羣文化生命之傳統信仰，乃始有其存在與發皇，此則北宋歐陽子之本論固已先我而言之。

按黑格爾論基督教，謂其未能與任何國家制度相聯合，以造成一種民族性之活的發展，乃爲一種道德之失敗。故基督教者，乃純粹一種精神宗教也。亦可謂是一種個人的宗教。耶穌命其門徒，離棄父母，並放下其所有之一切，以謂如此庶可超出現實世界之束縛，而不致受命運之宰割。耶穌謂有人要你外衣，應并脫長袍與之。命運當使爲愛所調解。故基督精神在饒恕一切仇敵，調節一切命運，超脫一切小己利害，世間衝突，而遊心於溥博自由之境界。然基督教之缺陷，乃亦即在此。蓋基督教即在其個人權利之否定中表現出基督教本身之限制。由否定其自己個人權利義務所達到之愛，仍無法擴充成爲任何現實生活之南鍼。於是基督教不得不退回教會，離開現實社會而求精神之統一。基督教會除宣傳信仰外，於人類多方面的生活不能有所滿足。教會既不能離世獨立，又不能與世諧和。基督教乃造成一種宗教與人生間不健全之對立。反之，希臘宗教能將政治生活理想化，希臘人對國家之觀念，認爲一種超感官的較高之實在，人小己生命之持續於國家生活中，乃其自己努力實現之目標。自羅馬征服四鄰，進而破滅此種比較切近人生之自由公民的宗教，將吸收公民全部生命之有機的國家生活，變爲死的機械的政治制度，從外面管理此薄弱無力的民衆。彼等在社會生活中尋不到安身立命可以不朽之點，故羅馬覆滅，時人對宗教之要求特切。本可以當下實現之天國，今既成爲一種悠遠之願望，其到達之期，乃不能不展至世界之末日。遂使上帝之外在化，與人生之墮落敗壞相與俱來。今按黑氏此論，正可借以發揮中國儒家之精神。儒家根本人心之仁孝，推擴身家國天下以及於天人之際，而融爲一體，較之基督教教人離棄父母及一切以解消人間世之爭執與對立者，所勝遠矣。惟黑氏西人，其所知限於西方，故識破彼中中世紀以來基督教之缺陷，則折而返於古希臘。其實古希臘人對於政治理想之圓宏偉大，固尚遠遜於中國也。中國儒家所謂禮樂，固已括盡現實世界政治社會風俗經濟學校一教化之各方面。內仁孝，外禮樂，訢合以成一體，以實現當下之天國。儒家思想之可以代替宗教者在此，宗教思想之不能盛行於服膺儒術之中國者，亦在此。中國儒家論禮樂，必從井田封建學校諸大端求之，其義亦在此。若專從死喪哭泣祭祀歌蹈儀文細節處論禮樂，斯亦失之。歐陽修本論，可謂窺見此中消息也。

又黑格爾論希臘人觀念，謂希臘人認國家不僅爲外在之

權威，而爲實現個人自由之唯一處所。非彼輩所崇奉之神靈，非外界一種作威作福之力量，而爲自然機體與社會組織之理想的有機合一。彼輩所生活居住之小世界，乃一彼輩精神所造成，且不斷在創造中。因此彼輩對此世界頗能相安，我與非我之區別，以希臘人之生活論，殆已在悠揚之樂聲中消失於無形。然黑格爾又謂希臘人對人生與世界之調和薄弱不完備。蓋此種調和，並未根據內心生活與外界生活相對立之深澈意識，亦未根據對於征服此種對立之精神歷程之經驗。換言之，希臘式之合一，並未建築在理性上，亦未建築在超過其分別意識之合一上。實乃建築於對此分別之茫昧無知而已。故不久即代之以自我孤立與世界相反對之意識，如斯多噶派，伊壁鳩魯派，及懷疑派的個人主義哲學之所表示是也。亞里斯多芬之喜劇，傳爲希臘精神最後剎那之快樂，轉瞬即過渡而成斯多噶派之嚴肅主義，從外界生活回復到自己靈魂之壁壘，再過渡到羅馬人之俗世平庸生活。在此生活中，法律成爲社會之唯一連鎖。自此再過渡而爲懷疑派之失望生活，懷疑一切，乃進而懷疑及於自身焉。今按希臘人生乃人世的而非天國的，此固異於耶教之不能與現實相融和矣。然希臘人生依然未脫個人主義之牢籠，不能與外界親切融和。黑氏哲學欲以理性與邏輯打通一貫，又常以征服對立爲言。其後繼起者乃有馬克思氏之階級鬥爭之歷史進程觀。此三十年間之兩度歐洲大戰爭，又卻於最近德蘇兩國之對陣大屠殺，竊疑理性與邏輯固非消滅人世對立之工具。征服與鬥爭更非消滅人世對立之步驟。中國古先聖哲以仁字作骨，以孝字立本，尊己天人融洽無間，不借徑於邏輯，更無事乎征服。尼采又以憐憫爲弱者道德，而唱超人之說，不知惟仁爲最勇，惟孝爲最強。吾非斯人之徒與而誰與，以此較之希臘思想與耶教道德，固遠爲深透圓密。吳近世彼中推揚論評於人生作深思，然不應害之以中國對人生之理論也。

論人生的意義

馮友蘭

我們常聽見有些人問：「人生究竟有沒有意義？如其有之，其意義是什麼？」有些人覺得這是一個很嚴重底問題。如果這個問題不能得到確切底答案，他們即覺得人生是不值得生底。

在未回答這個問題之先，我們須先問所謂人生的意義，其所謂意義的意義是什麼？此即是問其所謂意義一詞，究何所謂？

我們常問：某一個字或某一句話的意義是什麼？此所謂意義是說某一個字的所謂，或某一句話的所說。我們不知某一個字的意義，我們可以查字典。於字典中我們可以知某一個字的所謂。我們不知

某一句話的意義，我們可以請說話底人解釋，於解釋中我們可以知某一句話的所說。這是意義一詞的一個意義。

所謂人生意義者，其所謂意義，顯然不是意義一詞的這一個意義。因爲人生是一件事，不是一個字或一句話。一個字有所謂，而人生則無所謂。一句話有所說，而人生則無所說。人生這兩個字，當然亦有所謂。人生的意義是什麼？這一句話當然亦有所說。不過現在我們所討論者，並不是這兩個字，亦不是這一句話。

我們亦常問：某一件事物的意義是什麼？此所謂意義，有時是說某一事物所有底性質，如一個人所了解者。例如我們問：此次蘇德戰爭的意義是什麼？有人說：此次蘇德戰爭，是共產主義底國家與法西斯主義底國家間底戰爭，是有階級性底。此即是說：在此派人的了解中，此次蘇德戰爭有階級鬥爭的意義。有人說：此次蘇德戰爭，是德國人與俄國人兩個民族間底戰爭，是只有民族性底。（此所謂民族性是對階級性而言，不是一部份人所謂民族性，如德國人的民族性，俄國人的民族性等。）此即是說：在此派人的了解中，蘇德戰爭，還是只有民族鬥爭的意義。

所謂某一事的意義，有時是說某一事所可能達到的目的，或其所可能引起底後果，如一個人所有了解者。例如有人說，此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將爲法西斯主義所統治，或爲共產主義所統治。有人說，此次蘇德戰爭的意義，是決定歐洲將成爲一俄羅斯帝國，或德意志帝國。此所謂意義，是說一事所可能達到底目的，或其所可能引起底後果，如一個人所了解者。

所謂某一事物的意義，有時是說某一事物與別事物底關係，如一個人所了解者。例如我們問：此次蘇德戰爭對於此次歐戰，有甚麼意義？有人說，此次歐戰，本是帝國主義底國家間底戰爭，現在蘇聯加入，歐戰即變質了。有人說，蘇聯本身，也是一帝國主義底國家。其捲入歐戰，不過使歐戰的範圍更擴大而已。此所謂一事的意義，是說一事與別事底關係，如一個人所了解者，就意義的此意義說，一事物對於某別事物底關係愈重要者，此事物對於某別事物，即愈有意義。

我們可以說，一事物所以可能達到某種目的或可引起某種後果，或所以與別事物有某種關係者，正因其有某性。例如上所說蘇德戰爭所可能達到底目的，或所可能引起底後果，及其與歐洲戰爭底關係，若分析之，還是要說到蘇德戰爭是有階級性底或是只有民族性底。不過雖是如此，人於說某一事物的意義時，其意所注重，可有不同如上所說。

一事物的意義，各人所說，可以不同。其所說不同，乃因持此各種說法者，對於此事的了解不同。其對於此事底了解不同，所以此事對於他底意義亦不同。一件事的性質，是它原有底。其所可能達到底目的，或其所可能引起底後果，這些可能亦是原有底。其與別事物底關係，亦是原有底，但一件事的意義，則是對於對它有了解底人而後有

底。如離開了對它有了解底人，一事即只有性質，可能等，而沒有意義。我們可以說，一事的意義生於人對於一事底了解。人對於一事底了解不同，此事對於他們，即有不同底意義。

雖同一事物，但人對於它底了解，可有不同。如上所舉蘇德戰爭，即是一例。又譬如我們在此上課，設如一狗進來，它大概只見有如此如此底一些東西，這般這般底一串活動。嚴格地說，它實亦不了解什麼是東西，什麼是活動，不過我們姑如此說而已。又設如一未受過教育底人進來。他可看見許多桌椅，許多人，聽見許多話，但不了解其是怎樣一回事。又設如一受過教育底人進來，他不但看見許多桌椅人等，不但聽見許多話，而且了解我們是在此上課。此一狗二人對於同一事底了解不同，所以此同一事對於他們底意義，亦即不同。其了解愈深愈多者，此事對於他底意義亦即愈豐富。設更有一人進來，他不但了解我們是在此上課，而且了解我們在此所上底課是何科目，並且了解此科目在學問中底地位，並且了解學問在人生底地位等等，如此，則其對於我們在此上課一事底了解，更深更多，而此事對於他底意義，亦即更豐富。

上文所謂了解，我們亦講為解，對於一事物有了解，我們亦稱為對之有解。人對於一物，如了解其是怎樣一個東西，對於一事，如了解其是怎樣一回事，則他們對於此事或物即已有解。有解則此事物對於他們即有意義。不過說了解一物是怎樣一個東西，說了解一事是怎樣一回事，這了解又可有程度的不同。例如一地質學家了解一座山是那一種岩石構成的山，固是了解其為怎樣一個東西，但一個人若只了解其是山，亦不能不算是了解其為怎樣一個東西。一個人了解一個講演是那一種講演，固是了解其為怎樣一回事。但一個人若只了解其是一講演，亦不能不算是了解其為怎樣一回事。其了解的深淺多少不同，其所得底意義亦異。深底了解，可以謂之勝解。最深底了解，可以謂之殊勝解。不過本章說了解，乃就最低程度底了解說起。

究竟怎樣底了解，算是最低程度了解?了解某物是怎樣一個東西，或了解某事是怎樣一回事，即是了解某事物是屬於某一類者，是表現某理者。例如我們了解這座山是山，此即是了解「這座山」是屬於山之類者，是表現山之理者。有最大底類，有最大底類所表現底理。對於一事物，若一人完全不了解其所屬於底類，完全不了解其所表現底理，則此人對於此事物，即完全無解。此事物對於此人，即為完全地渾沌，完全地無意義。對於一事物，若一人僅了解其是屬於最大底類，表現此類的理，例如一人僅了解一事物是一事物，則此人對於此事物所有底了解，即只是最低程度底了解。

人對於理底知識，謂之概念。上所說，如用另一套話說之，我們可以說，對於事物底了解，必依概念。凡依內涵最淺底概念底了解，即是最低程度底了解。如一人看見一座山而了解其是山，此是了解其是怎樣一個東西，此是對於它有解。但如另一人看見一座山而只了

解其是一個物，此亦是了解其是怎樣一個東西，並是對之有解。此二人的了解，均依概念，一依山的概念，一依物的概念。但物的概念比山的概念內涵較淺，故僅了解一山是物，比於了解一山是山者，其了解的程度較低。因此，我們說，凡依內涵最淺底概念所有底了解，是最低程度底了解。

最低程度底了解，雖是最低程度底，但比之無解，又是高底了。例如一個狗，看見一座山，它只感覺一如此如此，這般這般，不但不了解其是怎樣一個東西，並且未必了解其是東西。又例如在空襲警報中，狗亦隨人亂跑，但它不但不了解這是怎樣一回事，而且未必有事的概念。狗是無了解底。其所有底經驗，如亦可謂之經驗，對於他是個渾沌。

無概念底經驗，西洋哲學家謂之純粹經驗。詹姆士說：有純粹經驗者，只取其經驗的「票面價值」，只覺其是如此，不知其是甚麼。此種經驗，亦可謂之經驗，對於有此種經驗者，只是一個渾沌。渾沌不是了解的對象，因為被了解者，即不是渾沌。因此渾沌是不能有意義底。康德說「概念無知覺是空底，知覺無概念是盲底」。此話的後段，我們亦可以說。我們於上文，即說明無概念底經驗是盲底。所謂盲者，即渾沌之義。

下文第七章說到同天境界。在同天境界中底人，自同於大全。大全是不可思議底，亦不可為了解的對象。在同天境界中底人所有底經驗，普通謂之神秘經驗，神秘經驗有似於純粹經驗。道家常以此二者相混，但實大不相同。神秘經驗是不可了解底，其不可了解是超過了解。純粹經驗是無了解底。其無了解是不及了解。

我們說：康德的話的後段，我們亦可以說。為什麼只是後段呢？因為照我們所謂概念的意義，我們不能說概念是空底。我們所謂概念，是指人對於理的知識說。一個人可對於理有知識或無知識。如其有知識，則即有概念。其概念不是空底。如其無知識，則即無概念。亦不能說概念是空底。

但從另一方面說，一個人可有名言底知識。名言底知識可以說是空底。例如一個人向來未吃過甜東西，未有甜味的知覺，但他可以聽見別人說甜味是如何如何，而對於名言中底甜字的意義有了解。此甜字的意義，本是代表甜味的概念。但人若只了解甜字意義，而無知覺之印證，則其所了解者，是名言的意義，而不是經驗的意義。就其了解名言的意義說，名言底知識，不是空底。就其所了解底意義不是經驗的意義說，名言的知識，亦可以說是空底。所謂空者，是就其無經驗底內容說。例如有些人講道德，說仁義，而實對於道德價值，並無直接底經驗。他們不過人云亦云，姑如此說。他們的這些知識，都是名言底知識。這些名言底知識，照上所說底看法，對於這些人，都可以說是空底。

一名言底知識，在經驗中得了印證，因此而確見此名言所代表

成概念，及此概念所代表底理。因此此經驗與概念聯合而有了意義，此名言與經驗聯合而不是空底，得此種印證底人，對於此經驗及名言，即有一種豁然貫通底了解。此名言對於此人，本是空底，但現在是有經驗底內容了。此經驗對於此人，本是渾沌底，但現在知其是怎麼一回事了。例如一學幾何底人，不了解其中某定理，乃於紙上畫圖以為例證。圖既畫成，忽見定理確是如此。又如一廣東人雖常見詩中說風花雪月，而實未嘗見雪，及到北平見雪，忽了解何以雪可與花月並列。此種忽然豁然貫通底了解，即是所謂悟。此種了解是最親切底了解，亦可說是真了解。用道學家的話說，此即是『體驗有得』。陸桴亭說：『凡體驗有得處皆是悟。只是古人不喚作悟，喚作物格知至。』（思辨錄）伊川說『某年廿時，解釋經義，與今無別。然思今日覺得意味，與少時自別。』（遺書卷十八）何以能有別？正因他體驗有得之故。

以下我們再舉兩例，以見普通所謂悟，其性質是如上所說者。楊慈湖初見象山，問「如何是本心？」象山說「惻隱仁之端也，羞惡義之端也，辭讓禮之端也，是非智之端也。此即是本心。」慈湖又問「簡兒時已曉得，畢竟如何是本心？」凡數問，象山終不易其說。慈湖亦未省。慈湖時正任富陽主簿，偶有鬻扇者訟之於庭，慈湖斷其曲直訖，又問如初。象山說「適聞斷扇訟，是者知其為是，非者知其為非，此即敬仲本心。」「慈湖大覺，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」「惻隱，仁之端也」等，慈湖兒時已曉得，但無經驗為之印證，則這些話對於慈湖都是名言底知識。象山以當前底經驗，為之印證，慈湖乃『大覺』。此大覺即是悟。又如陽明『居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道？忽悟致知格物之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。』大學格物致知之語，亦是陽明兒時已曉得者，但此曉得只是名言底知識。必有經驗以與此名言底知識相印證，陽明始能忽悟其旨。

禪宗所用教人底方法，大概都是以一當前底經驗，使學者對於某名言底知識得到印證，或者以一名言底知識，使學者對於當前底經驗得到意義。此二者本是一件事的兩方面，都可稱為指點。指點或用簡單底言語表示，或用簡單的姿態表示，此表示謂之機鋒。既有一表示，然後以一棒或一喝，使學者的注意力忽然集中，往往以此使學者得悟。禪宗所用教人方法的原理，大概如此。

或可問：有沒有對於事物底最高程度底了解，即所謂殊勝解？

於此我們說，就理論上說，這種了解是可能有底。一事物所表現底理，我們若皆知之，則我們對於此事物，即可謂有完全底了解。完全底了解，即最高程度底了解。不過最高程度底了解，理論上雖是可能有底，而事實上是不能有底。因為一事物之為一事物，其構成底性質是極多底。此即是說，其所屬於底類，及其所表現底理，是極多底。我們知一事物所表現底一理，我們即可就此事物作一我們於新理學中所謂是底命題，即普通所謂真命題。我們若完全知一事物所表現

底理，我們卽可就此事物作許多是底命題。這許多是底命題卽構成我們對於一事物底完全底了解，亦構成此事物對於我們底完全底意義。於是我們始可以說我們完全了解此事物是怎樣一個東西，怎樣一回事。但事實上這是不可能底。因此我們對於一事物底了解，總是不完全底，而一事物對於我們底意義，亦總是不完全底。

以上所說有些是對於一事一物說底。此所說對於某類物，某類事，亦同樣可以應用。例如我們可以離開某一山而對於山有了解。離開上某課而對於上課有了解。照上文所說，我們於了解山時，需藉助對於某一山底經驗，於了解上課時，需藉助對於上某課底經驗。但於了解以後，我們可以離開某一山而對於山有了解，離開上某課而對於上課有了解。對於某類事物有了解，卽是知某類事物的理所涵蘊底理。例如我們說：「人是動物」。此命題卽表示人類的理涵蘊動物的理。此命題卽代表我們對於人類底了解。我們對於某類事物有了解，某類事物對於我們卽有意義。我們對之了解愈深愈多者，其意義亦愈豐富。我們對於一類事物，亦可有最低程度底了解，可能有最高程度底了解。我們說：『人是物。』此命題表示我們對於人類底最低程度底了解。我們若知人類的理所涵蘊底一切底理，我們卽對於人類有最高程度底了解。最高程度底了解，卽是完全底了解。一類事物所涵蘊底理，可以是極多底。所以對於一類事物底完全底了解，亦是極不容易得到底。雖不容易得到，但比對於某一事物底完全底了解，又比較容易得到一點。

人生亦是一類底事，我們對於這一類底事，亦可以有了解。可以了解它是怎樣一回事。我們對於它有了解，它卽對於我們有意義。我們對於它底了解愈深愈多，它對於我們底意義，亦卽愈豐富。

哲學或其中底任何部分，都不是講『因爲什麼』底學問。或者問：因爲什麼有宇宙？因爲什麼有人生？這一類的問題，是哲學所不能答，亦不必答底。哲學所講者，是對於宇宙人生等底了解，了解它們是怎樣一個東西，怎樣一回事。我們對於它們有了解，它們對於我們卽有意義。

宇宙人生等，卽使我們對於它們不了解，或無了解，它們還是它們。宇宙之有，不靠人底了解。卽宇宙間沒有人，它還是有底。若使沒有人，固然沒有人生。但如有了人生，雖人對於它不了解，或無了解，它還是有底。

上文說對於一事物底完全了解事實上是不可能。對於一類事物底完全了解，亦是極不容易得到底。因此人對於宇宙人生，亦不易有完全底了解。所以人雖都在宇宙之中，雖都有人生，但對於它們有了解其是如此如此者，亦有了解其是這般這般者，亦有對之全不了解或全無了解者。易繫辭說：『仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知。』中庸說：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』對於宇宙人生全不了解或全無了解者，卽所謂百姓及飲食而不知味者也。

對於一事物或一類事物底完全底了解，是極不容易有底。但其最特出顯著底性質，是比較易於引起我們的注意，而因以易使我們在此方面，對於某事物或某類事物，得到了解。人生亦有其最特出顯著底性質。此即是有覺解底。

解是了解，我們於上文已有詳說。覺是自覺。人作某事，了解某事是怎樣一回事，此是了解，此是解。他於作某事時，自覺其是作某事，此是自覺，此是覺。若問：人是怎樣一種東西？我們可以說：人是有覺解底東西，或有較高程度底覺解底東西。若問：人生是怎樣一回事？我們可以說，人生是有覺解底生活，或有較高程度底覺解底生活。這是人之所以異於禽獸，人生之所以異於別底動物的生活者。

上文說了解必依概念。自覺是否必依概念？於此我們說：了解是一種活動，自覺是一種心理狀態。它只是一種心理狀態，所以並不依概念。我們有活動，我們反觀而知其是某種活動，知其是怎樣一回事。此知雖是反觀底，但亦是了解，不過其對象不是外物，而是我們自己的活動而已。我們於有活動時，心是明覺底。有了解的活動時，我們的心亦是明覺底。此明覺的心理狀態，謂之自覺。

人與禽獸同是有活動底。不過禽獸雖有某活動而不了解某活動是怎樣一回事，亦不自覺其是在從事於某活動。人則有某活動，而且了解某活動是怎樣一回事，並且自覺其是在從事於某活動。例如，人吃，禽獸亦吃。同一吃也，但禽獸雖吃而不了解吃是怎樣一回事，人則吃而並且了解吃是怎樣一回事。人於吃時，自覺他是在吃。禽獸則不過見可吃者，即吃之而已。它於吃時，未必自覺它是在吃。由此方面說，吃對於人是有意義底，而對於禽獸則是無意義底。

又例如一鳥築巢，與一人築室，在表面上看是一類的活動。但人於築室時，確知築室乃所以禦寒暑，避風雨，此即是說，他了解築室是怎樣一回事。他於築室時，他並且自覺他是在築室。但一鳥築巢，則雖築巢而不了解築巢是怎樣一回事，鳥築巢時，亦未必自覺它是在築巢。由此方面說，築室對於人是有意義底，築巢對於鳥則是無意義底。

又例如一羣螞蟻，排隊與另一羣打架，與一國人出兵與另一國人打仗，在表面上看，是同一類的活動。但人於打仗時，了解打仗是為其國爭權利，爭自由，並了解打仗是拚命底事，此去或永不回來。此即是說，他了解打仗是怎樣一回事。於打仗時，他並且自覺他是在打仗。螞蟻則雖打仗而不了解打仗是怎樣一回事。於打仗時，它亦未必自覺他是在打仗。由此方面說，打仗對於人是有意義底，對於螞蟻是無意義底。

朱子延平答問中有一條云：「問：熹昨妄謂，仁之一字，乃人之所以為人，而異乎禽獸者，先生不以為然。熹因以先生之言思之，而得其說，復求正於左右。熹竊謂：天地生萬物，本乎一源。人與禽獸草木之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠剩。其一氣之運，亦無頃刻停息。所謂仁也。氣有清濁，故稟有偏正。惟人得其正，故能知其本具此理

而存之，而見其爲仁。物得其偏，故雖具此理，而不自知，而無以見其爲仁。然則仁之爲仁，人與物不得不同。知人（疑當作仁）之爲人（疑當作仁）而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言理一分殊，而龜山先生又有知其理一，知其分殊之說。而先生以爲全在知字上著力，恐是此意也。」（李延平集卷二）朱子此所說，不盡與我們相合，但其注意於知，則與我們完全相同。

或又問：有覺解誠是人生的最特出顯著底性質。但人在宇宙間對於宇宙究竟有何重要？有許多人頗欲知，人在宇宙間有何重要。他們問：人生的意義是什麼？實即是問：人生在宇宙間，有何重要？

於此我們說：有覺解是人生的最特出顯著底性質。因人生有覺解，使人在宇宙間，得有特殊底地位。宇宙間有人無人，對於宇宙有很重大底干係。有人底宇宙，與無人底宇宙，是有重要底不同底。從此方面看，有覺解不僅是人生的最特出顯著底性質，亦且是人生的最重要底性質。

從人的觀點看，人若對於宇宙間底事物，了解愈多，則宇宙間底事物，對人即愈有意義。從宇宙的觀點看，人之有覺解，對於宇宙有很重大底關係，因爲有人底宇宙，與無人底宇宙是有重要底不同底。

有人說：宇宙間有許多人爲底事物，例如國家，機器，革命，歷史等。這些事物，總而言之，即普通所謂文化。文化是人的文化，是待人而後實有者。宇宙間若沒有人，宇宙間即沒有文化。在這一方面，我們可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙，其不同是很大底。中國舊日的思想，向以天地人爲三才，亦爲對於宇宙，天地人同是不可少底。董仲舒說：「天，地，人，萬物之本也。天生之，地養之，人成之。」所謂成之者，即以文化完成天地所未竟之功也。禮運云：「人者天地之心。」朱子語錄有云：「問：人者天地之心。曰：教化皆是人做。此所謂人者，天地之心也。」（語錄卷八十七）朱子此所說，亦正上所說之意。

從此方面，我們固可以說，有人底宇宙，與沒有人底宇宙的不同。但我們亦可說，這種說法，是完全從人的觀點出發。從人的觀點看，有人以後，固然有人爲底事物，有人的文化。但鳥巢亦是待鳥的實有而後實有底。從它們的觀點看，它們亦有它們的文化，它們豈不亦可說是「與天地參？」我們固然可以說，人的文化的範圍，比它們的大得多。但以宇宙之大，這個範圍大小的差別，從宇宙的觀點看，是無足重輕底。由此方面說，我們不能僅因人有人的文化，而說有人底宇宙，與沒有人底宇宙，有重大底不同。

人與鳥或蟻的差別，不在於他們是否有文化，而在於他們的文化，是否是有覺解底。人的文化，與鳥或蜂蟻的文化的不同，不專是範圍大小的差別。人的文化，是心靈的創造，而鳥或蜂蟻的文化，是本能的產物，至少可以說，大部分是本能的產物。我們固然可以說人的文化，若究其本源，亦是所以滿足人的本能的需要者。不過雖是如此，人的文化，並不是人的本能所能創造底。心是有覺解底，本能是無覺解

蟲。所以鳥或蜂蟻，雖可以說是有文化，但其文化是無覺解底，至少可以說，大部分是無覺解底。人的文化則是有覺解底。宇宙若沒有鳥或蜂蟻，不過是沒有鳥或蜂蟻而已。但宇宙間若沒有人，則宇宙間即沒有解，沒有覺，至少沒有較高程度底覺解。宗教家及有些哲學家以爲，於人之上還有神，其覺解較人更高。但這是不可證明底。宇宙間若沒有人，則宇宙只是一個渾沌。朱子引某人詩云：「天不生仲尼，萬古常如夜。」此以孔子爲人的代表，所謂「人之至者。」我們可以說：天若不生人，萬古常如夜。所以我們說有人底宇宙與無人底宇宙，是有重大底不同底。

宇宙間有覺解，與宇宙間有水有雲，是同樣不可否認底事實，不過宇宙間有水有雲，不過是有水有雲而已，而宇宙間有覺解，則可使其他別底事物被了解。如一室內，有桌椅，有燈光，就存在方面說，燈光與桌椅的地位，是相等底。但有桌椅不過是有桌椅而已。有燈光則室內一切，皆被燈光所照。宇宙間之有覺解，亦正如是，宇宙間底事物本是無意義底，但有了覺解，則即有意義了。所以在許多言語中，明亮等字，多引申有了解之義。如「明」字，本義爲明亮，引申爲明白，了解。

我們於以上所說，都是就實際方面說。就眞際方面說，任何事物之理，皆是「平舖在那裏」「沖漠無朕」而「萬象森然」。其有爲不待人之實有而有。但實際上若沒有人，這些理亦是不被知底。被知與不被知，與其有固不相干，但若不被知，則亦不被了解，不被了解，則亦是在「無明」中。

人不但有覺解，而且能了解其覺解是怎樣一回事，並且於覺解時能自覺其覺解。例如我們現在講覺解，即是了解覺解是怎樣一回事，於講覺解時，我們亦自覺我們的覺解。象山講知，朱子講知，亦是覺解其覺解。這是高一層底覺解。高一層的覺解，並不是一般人所皆有底，所謂「百姓日用而不知也。」一般人覺解吃飯，覺解築室，覺解打仗，但未必覺解其覺解。

若借用佛家的名辭，我們可以說：覺解是明，不覺解是無明。宇宙間若沒有人，沒有覺解，則整個底宇宙，是在不覺中，是在無明中，及其間有人，有覺解，宇宙間方有始覺。

或可問：上文說：人對於人生，愈有覺解，則人生對於他，即愈有意義。佛家對於人生底覺解，並不爲少，何以佛家以爲人生是無意義底？

於此，我們說，上文說：一事對於一人底意義，隨此人對於此事底了解不同而不同。人生對於佛家的人底意義，與對於我們底意義，固有不同，但不能說，人生對於他們是無意義底。普通以爲，佛家以爲人生是無意義底。此所說人生是無意義底，意思是說佛家的人，以爲人生中底事，是空虛幻滅底。照我們於上文所說，意義的意義，此即是人生對於他們底意義。不過佛家亦並非謂人生中所可能有底一切事，皆是空虛幻滅底。他只說，普通人所作底事，所求達到底目的，是空虛幻滅底。至於佛家的人作底事，如參禪打坐等，所求達到底目的，如得

佛果等，則並不是空虛幻滅底。照佛家的說法，此等事，此等目的，人必須於其是人時作之求之。若其是畜生，則無知，不知有此等目的，不知作此等事。若其是「天」，則無苦，不願求此等目的，不願作此等事。所以他們常說「人身難得。」這亦是人生對於他們底意義。果有「天」與否，我們不敢說。但就人與禽獸說，有知無知，確是其間很大底分別。佛家注重人的有知，他們亦覺解人的覺解。在這些方面，佛家與我們相同。

照佛家中底一派的說法，佛家的人，於得到他所求底目的時，或即於了解他所求底目的時，他又可見，即普通人所作底事，所求底目的，雖是虛妄幻滅，而卻皆是「常住眞心」的表現。由此方面看，則「舉足修途，皆趨寶渚；彈指合掌，咸成佛因。」「担水砍柴，無非妙道，」以普通人所作底事所求底目的，為虛妄幻滅者，乃是人於其了解在某階段中所有底偏見。我們上文說，人對於一事底了解不同，則此事對於他底意義亦不同。佛家此意，正與我們相同。

從另一方面說，此見並不是偏見。佛作普通人所作底事，此事即不是虛妄幻滅底，但普通人作普通人所作底事，則此事正是虛妄幻滅底。嘗與一文字學家談。此文字學家批評某人寫一某字為白字。我說：此乃假借字，非白字。此文字學家說，我若如此寫，即是假借字。他若如此寫，即是白字。此說正可為上所說作一例。此某人與此文字學家，對於此字底了解不同。所以他們雖同寫一字，而此字的寫法對於他們底意義亦不同。某人如此寫此字，是由於他的無解，而此文字學家如此寫此字，則是由於他的解。一個如此寫是出於無明，一個如此寫是出於明。

上所說佛家的此一派的意思，頗可與本章的主要底意思相發明。佛家的此一派的意思，是中國佛家的人所特別發揮特別提倡底。不過他們雖如此提倡，而其行為，仍以出家出世為主。宋明道學家則以為儒家的聖賢，並不要作與普通人所作不同底事。聖賢所作，就是眼前這些事，雖是眼前底這些事，但對於聖賢，其意義即不同。學聖賢亦不要作與普通人所作不同底事，就是眼前這些事，學聖賢底人作之，即可希聖希賢。所以宋儒說：「洒掃應對，可以盡性至命，」這是與上所說底意思較為一致底說法。

「洒掃應對，可以盡性至命」與禪家所說「担水砍柴，無非妙道」意思相同。對於普通人洒掃應對，只是洒掃應對，担水砍柴，只是担水砍柴。但對於對於宇宙人生是很大了解底人，同一洒掃應對，同一担水砍柴，但其意義即大不同了。此所謂「不離日用常行內，直到先天未畫前。」

覺解是明，不覺解是無明。覺解是無明的破除。無明破除，不過是無無明而已，並非於此外，另有所得獲，另有所建立。佛家說，佛雖成佛，而「究竟無得。」孟子說「予，天民之先覺者也。」程子釋之云「天民之先覺，譬之昏睡，他人未覺來。以我先覺，故搖攉其未覺者，亦使之

覺。及其覺也，亦無少欠。蓋亦未嘗有所增加也，適一般爾。（遺書卷二上）

北宋的外患和變法（續）

張蔭麟

（五）

我們讀史有時可於異中見同。漢武帝初年，財政和軍備都沒有問題，所以他的事業的第一步是開邊；到了後來因兵事的耗費，財政不足，纔施行新經濟政策。神宗即位時的情形正正相反。所以他的事業的第一步是經濟，軍事，以至教育上種種建設和改革；後來這些興革有了相當成效，纔着手開邊。兩人事業的程序是「易地則皆然」的。

神宗在王安石的輔導下所行的新法，現在擇其重要的，分經濟，軍事，教育三類，每類依頒行的次序述之如下。

一，經濟

（甲）青苗法（熙甯二年九月頒佈） 其法：各地方政府，每年二次舉行放款，聽人民自由請貸（第一等戶每次所貸不得過錢十五貫，以下遞減）半年為期，取息二分。這種貸款叫做「青苗錢」，因每年第一次散放是在苗青的時候。此法初行時，官吏邀功，每强迫富人稱貸，這叫做抑配，後立法嚴禁。二分的利息，現在看來，似乎不輕，但在當時，因為通貨稀少，民間的利息很高，以五分為常，甚至有一年倍本的。此法固然是政府的生財之道，也是減免青黃不接之苦的農民的一大福音。以重利盤剝為業的豪强對此法的痛恨是很容易瞭解的，但司馬光所代表的一班士大夫對此法之原則上的反對是比較不容易瞭解的。

（乙）農田利害條約（熙甯二年十一月頒佈） 這法令原文的節略如下：

凡有能知土地所宜種植之法，及修復陂湖河港；或元無陂塘圩垾堤堰溝洫，而可以創修；或水利可及衆，而為人所擅有；或田去河港不遠，為地界所隔，可以均濟流通者。縣有廢田曠土，可糾合興修。大川溝瀆，淺塞荒穢，合行濬導。及陂塘堰埭，可以取水灌溉，若廢壞可興治者。各述所見，編為圖籍，上之有司。其土田迫大川，數經水害；或地勢汙下，雨潦所鍾；要在修築圩垾堤防之類，以障水勢；或疏導溝洫畎澮，以泄積水。縣不能辦，州為遣官。事關數州，具奏取旨。民修水利，許貸常平錢穀給用。

這法令的實效是：截至熙甯九年止，全國興修的水利田共三十六萬餘項。但反對黨在這事實下注上一句道：「民給役勞擾」。

（丙）募役法（熙甯三年十二月頒佈） 其法要點是：令本來有徭役義務的人民，輸錢代替，這叫做免役錢，官戶（即仕宦之家，

）寺觀，女戶等等，本來沒有差役義務的也令出「助役錢」，其數比免役錢減半。免役和助役錢的征收率按各地方政府雇役的需要和資產的等級（分五等）而定；於免役和助役錢的本項外，加征二分，叫做免役或助役寬剩錢，此款原定以備凶荒之用，後來解歸國庫。募役法對平民是有史以來一大解放，惟官戶不免因之而受一點小小的損失，其遭受士大夫的反對是勢有必至的。

募役法爲安石經濟政策中最先急的項目。安石曾對神宗說（熙寧四年二月）：「今所以未舉事者凡以財不足，故臣以理財爲方今之急，未暇理財而先舉事則事難濟。臣固嘗論天下事如弈棋，以下子先後當否爲勝負，又論理財以農事爲急，農以去其疾苦抑兼并便趣農爲急，此臣所以汲汲於差役之法也。」

（丁）市易法（熙寧五年三月頒佈） 此即漢武帝時的平準法的擴大。平準法只行於京師，市易法則推行於京師以外。隸屬於京師市易務的分支市易務設置於下列各處：杭州，黔州（今四川彭水縣），成都，廣州，鄆州（今山東東平縣西北。）反對黨反對此法的理由是：「與商賈爭利。」

二，軍事

（甲）保甲法 此法實即舊有鄉兵制的改良和擴大，其施行有四個重要的步驟：第一步（熙寧三年十二月）：籍民戶十家爲一保，五保爲一大保，十大保爲一都保；保有保長，大保有大保長，都保有都保正和副都保正，各選本組織內材勇爲衆所服的主戶（地主或自耕農）以上充當，家有兩丁以上的，選一人爲保丁，兩丁以外的餘丁亦選其壯勇的充保丁；每大保每夜輪派五人警盜，同保有犯強盜殺人放火等等重罪而知情不舉的坐罪，保內有容留強盜三人以上過三日以上的，其鄰舍雖不知情亦坐罪。此法先行於畿內，以次推及全國。第二步（熙寧四年）：獎勵畿內保丁習武，每年於農隙分地舉行會試，試騎步射法，上等的授官職，以次至四等予賞有差。第三步（熙寧五年）：許畿內主戶保丁「上番」（即赴各縣巡檢司服巡警之役，）十日一換，月給口糧和薪菜錢。第四步（元豐二年至四年）予保甲長及保丁以嚴格的武藝教練，先以禁軍的教頭教大保長，三年藝成，乃以大保長爲教頭教保丁。此法先行於畿內，次及河北河東陝西三路。到了熙寧四年這三路共有受訓完畢的保丁約七十萬人。第四步的開始施行已在王安石去位後三年。

與保甲法約略同時實行的，是募兵的裁減，但所裁減的廂兵居多（其數不詳，）禁兵較少。計禁軍總數在英宗末年爲六十六萬餘，在熙寧間爲五十六萬餘，在元豐間爲六十一萬餘。

在安石的軍事計劃中，保甲法原是恢復府兵制以代替募兵制的準備。在施行保甲法第一步之前，安石已與神宗討論府兵之制，打算以漸復行之。關於此事安石在所撰「熙寧奏對日錄」中曾有記載，此書已佚，（此書百二十卷爲我國歷史文件中希有之寶，佚去大

可惜幸大部分已爲李燾採入續通鑑長編中，但經刪修，本來面目已失，惟朱人陳瓘四明尊堯集引五十餘則，可於以見其內容一斑。）茲據朱熹所引摘錄如下：

余……爲上言募兵之害，終不可經久。僉以爲如此

余曰：今養兵雖多，及用則患少，以民與兵爲兩故也。又五代已禍亂之虞，終不能去，以此等皆本無賴姦猾之人故也。

上因問府兵之制曰：何處言府兵最備？

余曰：李鄴侯傳言之詳備。

上曰：府兵與租庸調法相須否？

余曰：今上番供役，則以衣糧給之，則無貧富皆可以入衛出戍。雖未有租庸調法，亦可爲也。但義勇不須刺手背，刺手背何補於制御之實？今既以良民爲之，當以禮義獎養。刺手背但使其不樂。而實無補也。又擇其鄉閭豪傑爲之將校，量加獎拔，則人自悅服。今募兵爲宿衛，乃有積官至刺史防團者。移此與彼，固無不可。況不至如此費官祿，已足使人樂爲之。陛下審擇近臣，使皆有政事之材，則他時可令分將此等軍。今募兵出於無賴之人，尚可爲軍廂主，則近臣以上豈不可及此輩？此乃先王成法，社稷之大計也。

上頗以爲然。

稍後安石即奏上記載唐府兵法最詳的鄴侯家傳。此奏原稿曾爲朱熹所藏。朱熹說：「（予）獨愛其紙尾三行，語氣凌厲，筆勢低昂，尚有以見其跨越古今，斡旋宇宙之意。疑非小故也。」又說「抑公此紙，詞氣激烈，筆勢低昂，高視一時，下陋千古，而版本文集所載，乃更爲卑順容悅之意，是必自疑其亢厲已甚，而抑損之，其慮深矣。然論其實，似不若此紙之云，終於群迹悶觸之初，尤足以見其胸懷本趣之爲快也。夫以荊公之得神祖，可謂千載之一時矣，顧乃低徊若此，而猶未免有鬱鬱之懷。君臣之際，功名之會，嗚呼難哉！」

神宗到底認府兵制爲不可復行，故安石能政後，不再談及，其寫似以保甲爲防守的輔助力，至戰鬥的主力仍任募兵。

（乙）保馬法（熙甯五年，元豐七年） 此與漢武帝時之「馬復令」（許人民養官馬以減免徭役）相近，其法：於畿內及京東，京西，河北，河東，陝西五路許人民領官馬自養，或領官錢買馬自養，每戶不過兩匹；養官馬之家，公家給以錢帛，並免除其捐稅的一部分（後來畿內不給錢帛。）同時養戶自然得使用所養官馬。屬三等以上的養戶十家爲一保，屬四等以下的養戶十家爲一社；一保之內，馬有死者，十家共償其值；一社之內馬有死者，十家共償其值之半。後來又令京東京西兩路保甲戶一律養馬，而免除其教閱及此外若干保甲的職責。

（丙）更戍法的廢除（熙甯七年至元豐四年） 更戍法本以防止兵爲將有，但結果「兵不知將，將不知兵，臨事應變，精神散漫，

指揮冗濫；禁軍之不振，這是其原因之一。神宗和安石有鑒於此，逐漸於各路的軍略要地取消更戍法，而設置固定的駐防禁軍，由固定的主將，就地訓練。這種駐防軍的設置，當時稱爲「置將」。「將」是當時軍隊新編制中的一種單位，一將約有三千人上下，彷彿現在的一師。

三、教育

（甲）變科舉　熙甯四年能進士以外的「諸科」（諸科是專考記誦的），介除曾應考「諸科」不第的人外，不得參加此種考試；增加進士的名額；進士試廢詩賦，專用經義策論；所試專經，但取易，詩，書，周禮，禮記及論語，孟子，而廢棄舊有的春秋和儀禮。（同時太學教授及經筵進講亦廢之。）

（乙）變學制與興學校　（一）宋初的太學只是品官子弟考「取解」（取解卽取得應進士試的資格，平民在本州取解）的機關，有學校之名而無肄學之實。當仁宗皇祐末，在湖州大儒胡瑗的管領下，太學纔成爲一眞正講學的機關，但其時學生不過二百人，胡瑗去後，又漸復原狀。神宗卽位，增太學生額爲三百人，後又增爲九百人。熙甯四年分太學爲三舍，外舍生無定員，新生充之（太學生仍限品官子弟；）外舍生經考選入內舍，內舍生額三百人，內舍生經考選入上舍，上舍生額百人；上舍生考取優等的薦於中書授以官職。元豐二年，增太學生額外舍二千，內舍三百，上舍一百；規定除月考外，每年各舍總考一次，決定外內舍生的升舍，上舍生分等第。上舍生考上等的等於士進士及第，卽授官職，中等的免進士的禮部試，下等的免取解。（2）仁宗慶曆四年當范仲淹爲參知政事時，曾「令州各縣皆立學（校），本路使者選部屬官爲教授，員不足，取於鄉里宿學有道業者」，但當時諸州奉行的不多，其後又限舊時節度使所領州方得立學。熙甯四年，復令各路州府立學，每郡給田十頃瞻養學生，其後又派定諸路的州府學教授凡五十三員。（3）仁宗慶曆間，胡瑗曾建議興武學（卽中央軍官學校），朝議格而不行。熙甯五年始行其議。

（丙）三經新義的纂修和頒行　所謂三經是周官，書經，詩經。新義始修於熙甯六年，頒行於八年，主纂的人物爲王安石，其子王雱，和安石最得力的助手呂惠卿。三經新義乃安石對付敵黨的思想的武器，也是他所謂「一道德同風俗」的工具。自從新法開始頒行以來，所有元老重臣和清流名士一致反對；在朝的謗議蠭起，在外任的百方阻撓，使新黨辯護窮於辯護，神宗譴黜窮於譴黜反對黨的最後論據，可用三朝元老文彥博的話代表。熙甯四年三月，他論新法道：「祖宗法制具在，不須更張，以失人心。」神宗問：「更張法制，士大夫誠多不悅，但於百姓何所不便？」彥博道：「爲與士大夫治天下，非與百姓治天下也。」神宗和安石的堅毅到底戰勝了一般士大夫的口舌，而貫澈了新法的推行。但爲鞏固國是的心理基礎，他們不得不在經典中替新法找尋攻擊遣理論的根據。三經新義便是這種工作的結

果。舉經中最可爲新法掩護的莫如周官，故安石也特別推重周官。新義三種中唯獨周官一種是安石親自屬筆的，也唯獨此種流傳至今。新義自從頒行以後，在近十餘年間除了短期的被掩蝕外，支配了整個的思想界：太學和州縣學校用爲主要的課本，科舉考試用爲絕對的準繩；新義以外，三經的其他一切注疏，都無人過問了。

後來宋朝貶斥王安石最力的學者也公認新義富於新穎而確當的解釋，不容廢棄。我們現在讀周官新義，很容易注意到的却是安石解經的特殊作風，一種奇怪的拆字法。例如他解遂字道：「豖八而辵則遂。」又例如他解夫字道：「夫之字與天皆從一從大，夫者妻之天故也；天大而無上，故一在大上；夫雖一而大，然不如天之無上，故一不得在大上。」又例如他解卿字道：「卿之字從𠂎，𠂎奏也；從卩，卩止也；左從𠂎，右從卩，知進止之意（卩𠂎古節奏字；）從皀，黍稷之氣也；黍稷地產，有養人之道，其皀能上達；卿雖有養人之道而上達，然地類也，故其字如此。」在字形的淵源上都是毫無根據的。但安石確信這種拆字法不獨可以得到造字的本意，並且可以得到一切關於人事和天道的重要眞理。後來他應用這方法，著了一部二十四卷的字典，名曰「字說。」此書也曾經神宗頒行，其後來的作用和影響與三經新義等。此書可惜現在已佚，但從後人所引，還可以看見它的片段。撰此書時安石已能政，但在書中還念念不忘統一思想；書中解「同」字道：「彼亦一是非也，此亦一是非也，物之所以不同；冂一口，則是非同矣。」

以上分類略述神宗的新政見。此外還有一要項爲這三類所不能包括的：即元豐三年新官制的頒行。這新官制的內容這裏不能細述，大要是恢復唐代臺省寺監的實權，而裁減宋朝在這組織外所加的上層機構。新制以尚書左右僕射同中書門下平章事爲宰相，以尚書左右丞代替參知政事，樞密院仍保存。

（六）

神宗在熙甯七年以前對邊境的經營從是年三月間韓琦所上的一封奏疏可見大略。在這奏疏裏他列舉神宗所爲足以引起契丹疑心的凡七事：「高麗臣屬北方，久絕朝貢，乃因商船誘之使來，契丹知之，必謂將以圖我，一也；強取吐蕃之地，以建熙河，契丹聞之，必謂行將及我，二也；徧植榆柳於西山，冀其成長，以制蕃騎，三也；剏團保，四也；河北諸州築城鑿池，五也；又置都作院，頒弓刀新式，大作戰車，六也；置河北三十七將，七也。」

第二項所謂熙河，略當今甘肅洮河流域之地，此地東北隣接西夏，爲羌族所分佈，久屬吐蕃。德安（江西）人王韶建議招降諸蕃部，撫有其地，以爲圖謀西夏的初步。先是王安石子王雱十三歲時，聞得西邊卒說洮河事，以爲此可以規取；若西夏得之，則國家之患無窮。至是安石力贊王韶之說。神宗便派王韶主持開熙河事。王韶於熙甯四年到邊，一年之間，勦撫兼施，並擊敗吐蕃軍，遂定其地。有一次捷書

到，神宗解所佩玉帶賜安石，以賞其功。其後韶入朝，以宦者李憲副之，史（宋史韶傳）稱韶「用兵有謀略。臨出師，召諸將授以指，不復更問。每戰必捷。嘗夜臥帳中，前部遇敵，矢石已及，呼聲振山谷，侍者股栗，而韶鼻息自如，人服其量。」韶因熙河功，擢樞密副使，後以與安石不協去職。

熙河撫定的次年，契丹忽然蠢動，使人邊境，並遣使來求劃所據之地。上文所引韓琦的奏疏就是為此事而發的。宋與契丹往復談判，經二年之久，至八年秋，神宗終用王安石「將欲取之必固與之」之說，割河東邊地東西七百里以與契丹。

次年有交阯之役。交阯本先南漢節度州，南漢亡，名受宋冊封，實自主。太宗時曾乘其內亂，遣軍進取，無功而還。至是分三路入寇，陷邕欽廉等州，屠邕民五萬八千。神宗命老將郭逵往討，逵派別將收復失地，自領主力，攻其後路，進至富良江，交人以精兵乘船迎戰，宋軍砍樹作砲機，發砲石如雨，擊壞敵船，又設伏邀擊，殺敵數千並其王太子。交王恐懼乞降。而宋軍八萬冒暑行瘴地，也死亡過半。

神宗開邊的第一個目標，原是西夏。自從慶曆四年宋與西夏和議成後，西北的邊境平靜了二十餘年。到英宗末年西夏又開始尋釁。自此年至熙甯四年間（公元一〇六六至一〇七一）西夏三次入寇，宋二次反擊，互有勝負。但其中熙甯四年西夏最後一次的攻侵是大獲勝利的。元豐四年夏，西夏內亂，國主為母后所囚。神宗認為這是進攻西夏的最好時機。經三個多月的佈置，然後發動。這一役的意義，從他八月底給熙河路軍帥李憲和鄜延路軍帥种諤的詔書可以看出。前一封詔書裏說：「今來舉動，不同凡敵，圖人百年一國，甚非細事。苟非上下畢力，將士協心，曷以共濟？須不惜爵賞，鼓勵三軍之氣。……朝廷唯務滅賊，其他固無愛惜。」後一封詔書裏說：『朝廷昨於諸路大發師徒，本候齊集，以逐路進兵併力，擇時鼓行，覆賊巢穴。」總之，神宗要一舉蕩平西夏，要把他十數年來富國強兵的成績，作一次壯烈的表現。同知樞密院事孫固却不贊成此舉，他以為「舉兵易解禍難。」神宗說西夏有隙可乘，我不取，便為遼人所有，時機不可失。其後孫固又對神宗說：現在五路進兵，却無總帥，即使成功，也怕有內亂。神宗說：總帥確是難得合式的人。知樞密院事呂公著道：既然沒有合式的人，何不罷手？九月底，河東路軍帥王中正（宦者）領兵六萬自麟州出發；鄜延路种諤領兵九萬三千自綏德城出發；環慶路高遵裕領兵八萬七千自慶州出發；涇原路劉昌祚領兵三萬自涇州出發；先是李憲已收復古蘭州城，至是領本路及秦鳳路軍七軍（數未詳）併吐蕃兵三萬自蘭州出發：約定五路會師於興靈（興州今甯夏省會西夏首都；靈州今靈武縣。）劉昌祚軍首先到達靈州城下，高遵裕軍繼之，兩軍沿路皆有大捷。昌祚本受遵裕節制，而遵裕疾惡之，屢加凌侮。兩軍不協。圍靈州城十八日不下，而餉道已斷絕。夏人決水灌其營，乘其避水而追擊之。宋軍潰亂，死亡無算，遂退。种諤沿無定河而進，連破

銀（今陝米脂一帶，）石（今地未詳，）夏州（今陝橫山一帶；）自夏州繼進，糧餉斷絕，又遇大雪，士卒死亡十之二三，潰散南奔的亦十之四五，遂退。王中正屠宥州城（今陝西靖邊東）繼進，糧盡，士卒死二萬人，遂退。李憲東進至涇原邊境，稍有斬獲，時諸路已退，亦於十一月中奉詔撤歸熙河。是役西夏的戰略是堅壁清野，縱敵人深入而聚精兵保興靈，以輕騎抄截敵人的餉道。是役宋軍雖不能達到原來的目的，却恢復了淪陷百餘年的銀，夏，宥等州。這新佔領區的設防是一大問題。次年秋，經邊將對這問題反復討論後神宗決定建築永樂城（今陝西米脂西北。）這城纔建築成，西夏便派三十萬大軍來攻奪，這城依山，下臨無定河。城中無泉無井，給水全靠城外。既被包圍，臨渴掘井，得到的水只夠將領之用。兵士絞馬糞汁充飲，渴死大半。而援兵和饋餉皆為敵人所阻截。城遂陷。將校死數百人，兵士和伕役死二十餘萬人；輜重的損失不可計算。神宗得訊，悲憤不食，臨朝痛哭。他想到呂公著和孫固的話，有點後悔了。

（七）

我們若更把神宗和漢武帝作一比對，則永樂之役恰相當於征和三年貳師之役。後者是武帝一生事業的收場，前者是神宗一生事業的收場。貳師之役後三年而武帝死，永樂之役後也恰恰三年而神宗死。神宗死後一年餘王安石亦死。

安石自熙甯三年秒進位宰相後，詆譭怨謗矢集一身，中背親交，盡成政敵。似乎為減少新法的阻力計，並為勞極少休計，他於七年四月，請求解職，凡六上乃得請，歸居金陵。臨去，他薦呂惠卿等自代（惠卿旋擢參知政事）並答應他日可以重來。次年二月神宗召他復位，他即兼程而至。但復位不到兩年便又堅請退休，從此不復問政。他最後告退的原因，是宋史的一個謎。據反對黨的記載，那是因為他和呂惠卿起了內鬨，惠卿把他的私信中有一封說過「毋使上知」的繳呈神宗，神宗從此對他失了信任，他不得不去。安石復位後不久便與惠卿失和，那是事實，但發私書一事，並無確據。安石與惠卿交惡的原因也是宋史的一個謎。這一段歷史安石在熙甯奏對日錄的後四十卷中原有詳細的記載，但這四十卷給他的女壻蔡卞抽燬掉，不傳於世。據呂惠卿家傳（李燾引）二人的衝突是由於安石惡惠卿擅改了他所定的三經新義，並聽信了左右的讒間。這當然只是一面之辭。至於安石引退的原因，我們在加以推測時，不可忘却這事前三個月他所受的一生最大的打擊：他的獨子王雱的卒年（卅三）摧折。這時他已五十六歲了。他退休後隱居金陵十年而死。

自古英雄亦苦辛！行藏端欲付何人？當時黯黮猶承誤，末學紛紜更亂真。糟粕所存非粹美，丹青難寫是精神。區區不盡高賢意，獨守千秋紙上塵。

從安石這首詩看來，他身後的遭遇，自已是預料到的。

安石死距神宗一年餘，是他的大不幸。神宗死後，長子（即哲宗

）個位年纔十歲，太皇太后（英宗后高氏）垂簾聽政。他一向是司馬光的同志，認祖宗家法爲神聖不可侵犯的；她一聽政便開始廢除新法，旋起用司馬光。一個被宮牆圈禁了五十年的老婦人（她是自幼養在宮中的，）和一個被成見圈禁了二十年的老紳士同心合力，揮着政治的鋤頭，期年之間，便把神宗和安石辛苦營構的成績發除得根株盡絕。

（完）

馬相伯先生

方豪

近百年來中國爲一大變局。歐美新學說之輸入在此時，中國舊文教之破壞在此時，喪權失土在此時，政體改革在此時，而歷史上空前未有之禦侮戰事亦在此時。謂爲一大變局，寧不甚當？顧能一身親歷此時局嬗變之經過，目覩此時局遞進之迹象，而又爲劇中重要角色之一者，舍相伯馬先生其誰？

李合肥日人德富蘇峯所謂「彼一生之歷史，實支那帝國衰亡史」者，先生與其弟建忠實輔翼之；袁項城以清廷之樞要作民國之元首，德人舉爲中國之興登堡者，先生實掖進之；辛亥光復之初，南京既下，羣英互爭勞功，革命之業幾敗於垂成，先生實勸止之，國父孫公在南京爲臨時大總統，雖歷時未久，而民國之始基，則於以奠定，先生實主選舉之會；袁項城予志自雄，圖謀帝位，先生實反對之；近四十年來，中國教育猛進，民智丕開，得力於各大學者實多，先生創辦震旦復旦二校，又三長復旦，一長北大，並發起輔仁大學，以一身而關係四大學府，在中國近代教育家中，亦爲僅見。我國文典之創始，允爲文學史上一大事，而其祖則馬氏文通也；文通署名者爲先生胞弟建忠，字眉叔，然實本於先生之拉丁文通，並經先生爲之刪改。民國初年，以國教問題中國幾釀教爭，倡各教之聯合以爭信仰自由而弭教爭之禍，先生亦爲首功。九一八後，日以國難警國人，力主團結，無異暮鼓晨鐘，影響於國民敵愾者至鉅。抗戰迄今時逾四載，使驕敵疲苶，而民族之正氣得伸，保甲制之實施與兵役制之推行，要爲最大因素，然倡導二制最力者，實先生也。先生崇加特力教，世多知之；教之行於我土也，其始顯著，以介紹科學之功，降及有清中葉，以耶穌會之被裁，後來淺識教士之甘於下愚，文風久已不振；又以清廷昧於信仰自由之義，橫加禁抑，外籍教士乞靈於他國政治力以自保，而掌教大權復久爲外人所執持，於是教案迭起，爲國人詬病，先生實首揭其弊而謀所以矯正之者。晚近教中學術事功漸趨於復興之途，國籍教區亦次第設置，教人復多能獻身國家以自効，皆先生有以啓迪之也。

然而世之能詳道先生生平者，顧不多見，先生弟子之現居要津者，俱先生六十後所識，他無論已。先生行誼之不彰，又不僅壽逾儕輩已也，事蹟之湮沒，文獻之不足，皆其要因；綜而言之，可舉其三：

先生原爲天主教司鐸，然其後竟以離神職破清規而爲教會所擯，教人諱莫如深，先生早年之造就，遂以是而不傳。即如先生著述或云有度數大全一百二十卷，教會東之高閣，不爲付梓，或曰已燬於火，而吾人亦竟無以知其實。雖先生旋即懺悔，教人猶時時相戒不審其往事，迄先生終後而猶然，一若偶有過失即不足以成聖者。自吾人觀之，教中大聖之曾爲大惡者，不可悉數。且過不憚改，先生暮年不獨悔過最誠，即爲教會建功亦至多且大，以將功贖罪言，功亦浮於罪矣。息影滬瀆時，有來訪者，必諄諄以敬天事天爲言。孰謂先生忘教耶？廿七年重九日，值先生九九大壽，爲孫女玉瑋（重九日生）主婚，余亦在座，席間，先生顧爲黃旭初先生諸人曰：今日者爲諸公登高，（蓋先生所居在風洞山）願異日諸公同躋天域，斯眞登高矣。即此一例，可徵先生敬教之誠，實老而彌篤。然則先生早歲之行實，又何必諱耶？

二，先生中年（三十六歲至五十六歲）佐李鴻章，幫辨洋務；赴朝鮮襄助大院君改革新政；參贊黎純齋駐日使節；並任神戶領事；及往美國借款；整理招商局等事，俱無專書記錄，所爲文亦散佚不存。蓋先生所著書，惟新史合編直講二十卷及致知淺說第一卷已刊行；五十年來之世界宗教一文，亦有單行本；若靈心小史，則先生與徐允希司鐸合譯者。其未刊者有救世福音對譯，現儲滬上。隨使高句驪日記稿本，戰前庋升陽圖書館，存亡不卜。自致知淺說外，刊本皆宗教書，新史合編直講與靈心小史且不署名。七十後發表於各報之文稿及演講紀錄，屬宗教性者十之七八，屬政治學術性者十之二三，亦無專集，先生行誼之不可知，無足奇也！

三，一九一八後，南北報章雖時有先生之談片或訪問記等發表，其中失實者頗多。投機政客與失意軍人復時借晉謁之機緣，假先生之名，肆意宣傳，此殆先生畢生最不幸之時期。於是誣先生某某黨者有之，疑先生反對中樞者亦有之。先生媳邱氏曾謂余曰：當年公公在滬時，來訪者不絕於徐匯道上，樂善堂之升降梯，晝間鮮有休息之暇晷，宅外經有醫囑靜養之告白，亦不能阻來者之闖入也；來者若有大人先生之紹介，勢更不可峻拒。老人尤富愛國心，聞有評騭時政者，輒信以爲實，往往扼腕頓足，或怒形於色，或長嘆不已；翌日得報，則多過事渲染，或揑造言詞，初尚更正一二次，繼因不勝其煩，則亦聽之而已。

先生早年之行實既爲教會擯棄不談；中年之事蹟又稽考爲難；晚年之言論，復眞僞相參，先生亦可謂不幸矣！

余生也晚，於理不足以知先生，然以同教故，兒時即聞先生名；十五歲上書先生，討論「天主」一名，並見先生所爲文，裒然成一巨集，至今猶存稿本，未遑問世也。廿八年四月六日，先生大齊壽辰，政府頒令褒揚，余亦以先生百歲傳實見明益世報特刊，其材料則得諸先生口述孫女玉瑋筆記者多。既而，上海張若谷亦爲作年譜，偶於報端見之，則漏列仍不在少。余以爲先生之事蹟雖非短文所能盡述，然其可資吾人矜式者，若愛國心腸，若少年精神，若科學頭腦，皆今日全國民

不可或缺者，頗願就其所知，爲一言以質諸讀者。

先生生當鴉片戰爭前一年，中國近世外侮內亂皆親歷之，所受恥痛最深，故愛國之心亦獨切。先生年甫十七，法領事欲聘爲祕書，謝不就，曰：我習法文，爲中國用也。噫！何其壯哉！此後或從政，或講學，莫不以愛國爲前提。先生愛國之理論，爲「愛父母者必愛父母之邦」。先生愛國之啓發又本於其所奉教義，故曰：「惟知愛父母之邦者始足以言愛父母，惟知愛生身父母者始足以言愛造物大父母」。蕭御吾謂孝信誠敬之說，極言之，則忠而已矣。故『謂先生以愛國而益堅其信仰可，謂先生因有信仰而愛國之心益熱，亦無不可。先生之創震旦也，首重兵事，命學生習射擊，爲現代學校軍訓所不及。而其一生始終持議者爲民治，意謂民能自治者國始能治，國治而後民有天賦人權，有天賦人權始能爲天生蒸民。而從成民治之道，則爲實施州郡縣法鄉保甲制。今人多言改省爲郡，不知先生已於二三十年前早言之矣：「民治云何曰：盤個人民，自體自身，自出財力，自出心才，以自治。」（國難人民自救建議）又『問何謂民治？曰：盤個人民，鄉邑歸鄉邑，州郡歸州郡，家家戶戶，自出財力，自出心力，以自治也。』（國難會議提案芻議）民國七年刊布民國民照心鏡，已建議實行保甲；十五年前任上海天民報總主筆，撰發刊詞，洋洋數萬言，亦提出保甲制。二十年十一月在申報發表泣告青年書，重申前論：『老夫認爲今日最切要之救國方策，惟有仿古遺制，舉辦保甲之一法；法輯十家爲一甲，十甲爲一中甲，十中甲爲一大甲，十大甲爲一團，十團爲一大團，以此推廣，先務入丁戶口，擬法軍隊之編制，使其行動劃一，指揮迅速，節節嚴密，意志堅定，爲以對日不合作，再進以對日經濟絕交，可即進以對日作殊死戰亦無不可。』一時在九一八事變後，故其詞激切如此。二十一年三月在天津益世報發表「國難人民自救建議」：「今當法[illegible]二三郡爲一州。每州以保甲法，由鄉而邑；邑分東西南北四鄉，鄉分東西南北四區，區分十家爲一甲，百家爲保甲，千家爲鄉甲，每鄉家以登記法，爲淘汰不良分子及徵集勝兵者。」同年四月洛陽國難會議中提「實施民治促成憲政以紓國難」一案，又附芻議交大會公決。同年七月十二日發起中國民治促成會，宣言中又詳爲說明：『試從鄉保甲組織法，十戶一保甲，不止十戶亦無妨；什戶長長之；百戶一中甲，佰戶長長之；千戶一大甲，仟戶長長之。什戶，佰戶，皆由什戶而積成。什戶長之實行督察左右鄰十家上下，有無匪類奸細，煙賭游惰之民而已。』八一三後，先生猶以民治爲鄉邦倡，其說是否至當固不易言，然與國父民權說實相脗合，而謀國之忠，尤在說理之上。方家人挈先生之南交也，不與言及，知身處異域，乃大呼愛國熱忱，益愈老而愈篤。嘗爲詩詠杖曰：『用爾顛危際，扶持勿使蹶；舉頭紅日近，可作魯陽戈。』抗戰救國之雄心，雖今日讀之，亦凜凜如生也。

先生嘗自謂爲世界讀書種子之最高壽者，語誠不誣。顧先生可貴者在年雖高而精神猶少年也。先生事業之留於後人者，方創始時，

蓋已白髮盈顛，皤然大老矣；然先生不以書稱「耄期倦於勤，」禮稱「休老勞農」之詞以自暇逸。精神矍鑠，肆古伏生馬援，不足比並。當震旦開辦之始，其困難殆十百倍於今日播遷中之庠舍，然先生不知艱苦爲何物，孜孜兀兀，終底於成；及其率師生另立復旦也，目空一切，心雄萬夫，不知老之已至，雖少壯青年不足以方其勇毅。先生生時正列强以老大病夫誚中國，有先生老而益壯之精神，亦足以稍湔國恥，而先生之成功亦在此。于伯循先生（右任）有百歲青年馬相伯先生一文，闡述先生少年精神之淵源曰：『猶憶先生講學於震旦時，侯官嚴氏，方將英人斯賓塞爾之書布於世，先生對及門諸子，稱之甚力。在當時學術界，幾成兩大分野。是豈先生篤時拘虛，好存門戶之見哉。亦以斯氏爲英國正統派之哲學，其說毗於唯物，理障其多，而嚴氏又以老莊之學傅益之，足以阻承學進取之勇氣耳。此種積極奮鬥之宗教信仰，則又先生所以能保持少年精神之故。』

日本大阪每日新聞上海支局長澤村幸夫，嘗問先生之中心思想。先生曰：「我無特創學說，加特力天主教教義，即我之中心思想。」又自言先世自利瑪竇時已奉天主教，故先生之信仰，可諡之曰世襲信仰。（陳援庵先生語）世襲信仰，以非出於一己之悅服，頗多不可靠者，然先生實以邃於科學而益虔其信仰。嘗言：或以爲先有神學，繼有哲學，又進則有科學；蓋謂原始人迷信有神，其後始知推理，又其後，則惟實驗尚矣。吾謂原始之人，穴居野處，最與自然接近，故所知亦多，關於自然科學；其後智識漸啓，乃窮究事物因由，於是哲學尚焉；其有爲哲學所不能道者，則神學論之。所撰五十年來之世界宗教，即舉歷代著名科學家之信仰，以證兩者之不悖。先生之好科學，自幼已然。童時持竿追月，既徒勞，乃問父老曰：月活耶，死耶？月生於何處？當上下弦時，又必問月之其他半部何往。其習數學也，往往臥床上求之，則見帳際滿佈數字，甚或於夢中得之，醉心科學蓋如此。故其手訂震旦學程，別語文，象數，格物，致知四科，蓋即今所謂文理工三院也。而先生所最精者亦爲天算，清末，嘗佐徐家滙天文台事。民初，主張採用法國度量衡制，並刊行小冊爲宣傳。七七事變後二日，猶爲鋼鐵政策之廣播演講，依然科學救國之主張也。求學則重窮本推源，故言國文必及秦漢以上，言西文必及希臘拉丁。四十年前，上海讀英文者多用印度教本，先生痛之，取莎士比亞文授學生，西人咸咋舌。國人名陰陽曆稱月，相沿既久，亦莫察其不當也，先生獨病其不正，改稱陽曆一年爲十二宮。此在一般人或認爲微末不足深究，然先生不稍苟，其處事爲文多類此。非於科學方法體會其深者，曷能致此？邵仲輝先生（聞泰，今號力子）撰救國老人馬相伯先生一文，有曰：「先生雖是宗教家，而教育的方法，偏重『有容，』他對青年使他們由知而信，這是先生最偉大的地方。先生所以爲大教育家，就在於此。」先生之不因信仰而背科學方法，亦可見一斑矣。張菊生先生元濟序相伯年譜曰：「一日與談泰西科學之盛，先生徐言科學必有其大原，且世人又何以能知科學。

余乃知先生深於教理，與世之以禍福感人者迥不相侔，而真正宗教家必不反對科學，真科學家亦決不嫉視宗教者，於先生徵之矣。（茲逢先生逝世二週年紀念脫稿於遵義）

疊部概況

任泊鍔

（一）位置及疆域

疊部位於甘肅西南角，當甘青川三省交界之處，其轄境向無明確界限，大概疊山以南，岷山以北，白龍江上游河谷多屬之。郎木寺當白龍江發源之處，為甘省最西南之點，有上下兩寺，隔白龍江相望，白龍江以南即屬川境。疊部為一地理區域之總稱，唐置疊州於本區，志稱以群山重疊而名。

在政治區域上，疊部大部屬卓尼楊土司統轄，分上下疊部及黑番三區，另有口外疊部包座，屬於四川松潘。大概言之，順白龍江下行，至卡巴路附近，為上疊部，卡巴路至代古寺間稱下疊部，而黑番則在下疊部東南，大峪楊北口以南之地屬之。

疊部人口估計約二萬餘人，上疊部六旂，約千二百戶，下疊部八旂約千五百餘戶，黑番四旂約二千五百餘戶，另加松潘屬疊州約一千一百餘戶，總計六千四百餘戶。藏民向例一家生子兩人，則以一人為喇嘛，故每戶人口較少，如以每戶平為三口計之，約合二萬人，再加各喇嘛寺之喇嘛約二千人，故總計疊部全區人口當在二萬與二萬五千之間。

（二）歷史沿革

疊部古為羌戎地，至後周武成三年，逐諸羌，始置五香郡，尋又置疊州。唐初曰合川郡，乾元初復稱疊州，此後其地又淪為番區，文獻無考。蜀漢時，姜維北伐，屯田沓中，當在今岷山以南白水江上游南坪一帶。至於古疊州遺址，因年代久遠，亦難稽考，大致當在那光寺東南，賊水寺以南之台地上，州址南臨白龍江，自江邊向北，漸遞而上，尚有堆堞形跡。按那光寺一帶，白龍江河谷稍寬，平川較廣，墾殖較易，古時置郡，或即在此。

（三）地形

疊部群山重疊，平川甚少。白龍江為本區主要水道，但山高水急，峽谷深陷，沖積甚狹，僅那光寺及哇藏一帶，有較廣之局部平原，村落較多，阡陌縱橫，為上下疊部精華之所萃。但大部地方，河谷緊束，略無沖積，下疊部一帶河旁常危崖壁立，俯臨深淵，險艱難行，如哇藏莊至銀岡花園一段，羊腸懸崖而過，尤為奇險。據云前共軍過此，被藏民據險射擊，損失甚大。

白龍江南北兩岸，支流紛歧，通稱曰溝，大率水流湍急，略無沖積。

較大之溝首推南岸之迭拉溝，溝內平川寬廣，阡陌縱橫，人煙甚密，全溝人口約達五百餘戶。該溝入白龍江處，山峽緊鎖，有一夫當關萬夫莫敵之勢，故溝內自成部落，常不受外間統治，雖名義上屬洮岷路保安司令部統轄，但實際仍爲獨立狀態。

如上所述，叠部全境幾盡爲山地，叠山聳峙於其北，自西至東，綿延二百餘公里，直至西固以北。在本區境內，大率海拔較低，常在三千五百公尺以下，夏無積雪，僅札尕那以北，峰巒較高，海拔達四千公尺以上，四時戴雪，此處叠山俗稱光蓋山，山之南麓，即爲石門，西崖對峙，中缺如門，形勢極險，爲卓尼至上叠部之必經要道，石門金鎖與雪橫叠山均列爲洮州八景之一。

叠山山形大概北坡較緩，南坡略陡，自光蓋山主峯至白龍江直線距離僅二十二公里，但北降至洮河河濱，則直線距離達四十公里以上，白龍江河谷在那光寺附近海拔約二千五百公尺，洮河河谷在同經度處（即下巴溝一帶）海拔達二千七百公尺以上。故洮河南岸諸溝，均源流較長，深入叠山，如車巴溝卡車諸溝，長均達四十公里，平川彌望，村落相連。

（四）氣候與農業

叠部爲一羣山重叠之區，谷底與山頂高度相差常達千公尺，故境內各地，氣候寒暖懸殊，山頂飛雪，平川降雨，習以爲常。以白龍江谷地而論，大概愈向下游，氣候愈暖，如下叠部之哇藏一帶，僅冬季三個月見霜，終年少雪，農事年可兩熟，小麥於九月下種，四月終收穫（均爲陽曆）屬冬麥區域。小麥收穫後，多種蕎麥，於七月底收割，其地夏季炎熱，可御單衣，且有蚊子。因氣候之溫暖，故其地出產各種水果，如桃梨葡萄紅棗等均有種植。故洮岷路保安司令楊積慶君，曾在哇藏下游三十餘公里之銀固花園，開闢私人果園，種植西瓜及各種果樹。羅達在銀固花園下游六十里，並產棉花。各處氣候之差殊，由此可見一般。

自哇藏溯江上行，氣候愈寒，大概卡巴路以上，蚊即絕跡，至那光寺一帶，氣候略如卓尼，九月初已見霜，四月中始斷霜，作物生長時期僅四個月半，故其地年只一熟，小麥生長不良，穀粒成紅色，俗稱紅麥。

山頂與平川氣候之差殊，更爲顯著。如哇藏以北之黑拉，位於三千公尺以上之山頂，八月飛霜，四月終始斷霜，年只一熟，作物以青稞爲主，豆已不能成熟。

（五）高山環境與人民生活

白龍江南北諸山，除少數地方崖壁過峭，土質過鬆者外，大都森林蒼鬱，甚少斫伐，蓋以本區白龍江水流過急，灘險重重，無筏運之利，故兩岸原始森林，猶多保存，藏民除斫木自建房屋外，對森林罕加斧斤。

大概叠部藏民生活以農牧爲主，林業殊不重要。上叠部一帶，氣候較寒，糧食不足自給，人民生活以牧爲主，以農爲副，但其地平川既

狹，山嶺復多森林，牧地甚少，故所有牲畜（以犛牛乳牛為主）常驅往疊山以北大峪溝等處草地放牧，即在該處自建房屋，留家人終年長駐，牧養牲畜。其收益除向該溝當地居民租借，年納酥油若干斤，以為租金。大抵上疊部一帶，每家多有牛五十頭以上，所產酥油，為其一年收入之大宗。每年四月至八月間，牧草最佳，乳牛產乳最富，為製酥油之時季。如札尕那等處，是時全村人民大部移往牛場，協助榨乳製油，僅留極少數人民在村看守房屋。此種人口之移動，可名曰季節游牧，蓋亦由于環境之需要。

下疊部一帶，氣候較暖，農事較佳，食糧多可自給，人民大致以農為主，以牧為副。牲畜以黃牛為大宗，每家所養牲畜數目較少，故所產酥油不足自給。哇藏一帶，夏季平川炎熱，牧草乾枯，亦有季節游牧之現象。大致當地人民多於其附近高山牧場上建有粗陋房屋，牧場距村常在十餘里以上，五月中驅牛上山放牧，至八月終始復返村，此時亦即為榨乳製油之時期。

（六）前途之展望

疊部山嶺重疊，河谷甚狹，可耕之地不多，且大部均已墾種。据各方報告，該區似無大規模移墾之可能。

本區礦產以金最為著名，所產之金均係砂金，自哇藏牟羅達，用土法開採，但淘獲量至微，往往不足供金夫伙食，故目前多闖穴停採。蘊藏若干，猶待詳勘。

疊部富源，自當首推森林，林木以針葉樹馬尾松赤松等為主，但白龍江無筏運之利，本區森林之利用，將來似不在採木，而在加工。將來公路交通便利以後，可利用白龍江之水力，擇適當地點，設立造紙廠，將森林製成紙張運出，在經濟上似屬有利。

疊部現屬卓尼設治局統轄，原係因循昔日楊土司之舊境。但卓尼設治局設於卓尼，在洮河北岸，距上下疊部多在二百至三百里以上，有鞭長莫及之勢，故甘省參議員楊世昌等建議在疊州設治，統轄白龍江流域疊部諸地，使行政區域能符合地理單位。

（附註）疊部情形國內地誌向少記載，國人往往誤以為該處良田甚多，可以開墾。著者於三十年八月至洮南調查，原擬赴疊部考察，後以他種原因未果，因在卓尼等處博詢廣諮，草為此篇，雖所記頗為簡略，或亦足資參考。

國防地理（書評）

沙學浚

Karl Haushofer: Wehrgeo Politik (Geographische Grundla gen einer Wehrkunde為政治與）公民教育叢書之一種（Fachschriften Zur Politik und staatsbuerger lichen Erziehung）

一九三四年 柏林 Junker und Duennhaupt Verlag 出版（第二版）

國防地理在西洋原是地理科學上最新的一部分，介紹到中國亦不久，近年已成爲一個流行的名詞，時常發現於書報雜誌中。二年前教育部曾通令各大學開設國防地理與抗戰史料兩課以供全體學生選習。中央高級的軍政訓練機關亦有開設國防地理的專門學科的，性質如何，內容如何，研究方法如何，都值得我們知道。因此有介紹霍氏「國防地理」之必要。

本書著者霍斯浩費（Karl Haushofer）德國慕尼黑人，生於一八六九年現年七十二歲。氏爲歐洲著名地理學家之一，任慕尼黑大學教授有年，著作二千餘種，一九二四年創辦Zeitschrift fuer Geopolitik 地理政治雜誌（月刊）自任主編。數年前德國新設地理政治研究所爲國防地理研究之中心，集經濟學家，統計學家，氣象學家，心理學家，地理學家等專家千人以上，聘霍氏爲所長。不久以前復被德政府聘爲高等顧問，參與軍國大事，有「希特勒的智囊」之稱，希氏歷次發動戰爭，事前均與霍氏商議而定。

霍氏曾旅行東亞，任駐日武官，爲德國的日本通之一，關於日本及遠東的著作甚多，其中有幾本書最爲重要，一爲太平洋政治地理（一九二七版）二爲遠東政治地理，三爲大日本 Dai Nihon（一九一三，）四爲日本與日本人（一九二三。）現所介紹的國防地理時常引日本爲例；提及中國之處亦不少，誤解雖不免，但稱道亦有之（如一三一頁上提及中國人之堅忍力。）吾人讀書要有客觀的批評的態度，不能以著書人的觀點與背景作好惡取舍之標準，何況霍氏尚教人從敵人方面去學習。

本書原名 Wehr Geopolitik 直譯爲「國防的地理政治」但嫌字多。本書副名爲國防學之地理基礎，譯爲「國防地理」以收切實；就其簡略的內容言可稱爲「國防地理入門」。

本書爲第二版，發行於一九三四年，較一九三二年之第一版內容上並無變動，也許有人認爲太舊，要知本書之所以值得介紹，在其能提綱挈領，把握要點，在區區百二十頁的簡短篇幅裏，能把國防地理上的重要事項一一論及，而且有一部分的見解後來得到事實的證明，尤值重視。至於結構的嚴密，內容豐富則非本書之長，本書之教育的價值大於科學的價值，因爲本書是供德國一般人讀的，這所謂一般人知識水準至少要在中學畢業以上。書中沒有插圖，書末沒有人名及地名的索引表，所提到的參考資料，只列著者姓名而不錄書名，都以此故；這對於非德國人的讀者當然不方便。

國防地理學的研究法主要有兩種，一爲通論的國防地理（本書稱普通的 Allgemeine 國防地理）研究各種自然地理和人文地理的因素與國防之關係；另一種是區域的國防地理（本書稱爲特殊的 Spezielle 國防地理）視一個國家爲國防體或生活體就

各種地理現象與國防之關係，作全面的綜合的研究。「英國吉青納 Kitchener 一九一〇年的備忘錄到今天仍然是澳洲國防地理的基礎。」（本書一〇四頁）可爲代表而霍氏這本「國防地理」可作前一種的代表。

本書共分爲六章十節，精華所在爲第一章，分爲四節，計五十頁，約佔全書五分之二的篇幅。

第一節論國防地理之概念與性質　作者認爲「軍事地理學，軍用地形學，戰略學戰術學作戰學及戰役等名詞均嫌意義太狹」所以要有國防地理學。他是國防科學的一部分，其研究的對象是「生活體（按指國家）的自保力之與地球表面，其不平的與立體的輪廓，以及受地形所支配，地土所決定，氣候所影響的狀情相關連者；此外凡國防力之受地形氣候及人文現象之響影及國防意志改變方景（Landschaft）之情態亦屬之。」「國防地理這個概念實導源於地學的政治學，地理政治學，與政治地理學上的種種概念而與三者不能分開。」由上所述可見作者係從文化科學的觀點出發，書中雖大部分講的地理因素對於國防的影響與限制，但認爲國防意志有人定勝天的效力，所以作者說國防意志的缺乏能使自然賦與的最強的國防要素成爲無用」（以下均見頁十二）這與顧祖禹所說「人勝險爲上，險勝人爲下，人險均乃得中策」相符。去年法蘭西之迅速淪滅，五年來中華民族之不屈不撓，都可從國防意志之有無強弱得到部分的解釋。

對於國防地理學有貢獻的人，在軍人方面作者推崇「愷撒，康代 Condé 腓烈大帝，拿破侖，毛奇等都是優越的國防地理學家」（十四頁）在學者方面他推崇克勞維茲 Clausewitz（按以戰爭論一書著名）李特爾 Kritter 雷次兒 Ratzel（按二人均爲德國十九世紀人文地理學權威，而雷氏更爲政治地理學的鼻祖）馬罕 Mahan（美國海軍軍官以研究納爾遜著名）馬琴德爾 Mackinder（英國著名地理學家）及克燮爾 Kjellen（瑞典地理學家曾著地理政治學）諸人。（十五頁）

本節後半節教人要慎用國防學上的術語，因爲國際法條文愈發達，科學愈進步，專門術語的含義愈確定，界限愈謹嚴。作者舉例：一九三一年日本人在滿洲發動戰爭不曰「戰爭」而曰「保衛」，並認「日本之國防線在屬於中國之滿洲……」是一種藉口而已。

第二節論國防地理學之文獻與研究法　作者認爲國防地理學之發展像波浪一樣的有起有伏，其進步並不與地理學之進步相符合，其言曰「有一事已成爲定律，即是戰勝者的知識傳給戰敗者已是一再發生的有規律的現象。德國有一高潮以毛奇卡爾親王及解釋拿破侖學說的香浩斯特（Scharnhorst）和克勞維茲爲領袖，但自毛奇之後，德國的創造能力大爲降低，自九十年代以後英法的高潮代之而興，此乃兩國遭受慘痛頓挫之結果……」（二十四至

二十五頁）為什麼有這個現象，作者曾作如下之解釋：「戰勝者方面頗有喪失精神與見解機械的危險。所有心地狹窄的專家以及馳名世界的軍事科學研究所與軍事地理研究所，常趨於妄自尊大，不知生命的發展當容許極端反對者之對立。……這裏展開一個秘密便是為何國防地理的偉大精神自身當為規律的破壞者；如康代Condé 腓烈大帝，拿破侖諸以最能建立學說的老毛奇同時是學說的建立者與破壞者。」（二十五頁）的確我們看見近年來國防地理的高潮在遠東在歐洲已經轉移了地位！

作者又說「對於一般人，純粹附屬於地面的國防建築物如要塞和隱蔽綫似乎是最有攻擊性的，是巧妙隱藏的真正的攻擊設備。但要塞不會行進，自完工之日即迅速變為陳舊。」（五十四頁）的確我們看見歐洲幾個大國的「鋼鐵的萬里長城」並未能保障「安全」與「和平」。

怎樣研究國防地理，作者亦有指示：

「研究國防地理的著作如能直接接觸有創造力的人物的親筆著作，獲益甑不可限量。拿破侖的名言『讀反覆研讀』即指此種著作。」在所列舉的十九個偉大人物中，作者也提到乾隆。（二十六頁）

其次是「記載那些偉大人物言行的著作出於他們親信隨從之手的亦值得閱讀。」[illegible]其次「研究國防地理與戰史要從敵人學習。其先例已數見不鮮。戰場上英勇敵人的相互仇視與痛恨不能對彼此間的相互尊重有絲毫的影響。」（二十六頁）

「藝術的思想與文學的著作有激發和豐富國防地理的想像力與理解力之作用，亦須研究，庶不致喪失主要的見識。」（二十七頁）

怎樣讀書，作者續有指示：「國防地理文獻的未來的價值不是單靠閱讀或不批評的觀察所能得到的，而須要有那樣的觀察：就是用全副心力抓握著最先得到的印象，作成詳的日記（像李希和芬Richthofen 在其第一次遠東旅行時關於日本所寫的那樣）而後再取最好的書籍常常研讀以加深觀察的能力。不可忘却的是僅僅閱讀只能理解一半，其餘更好的一半須藉不斷的精神的觀察，加以補充，想像力的訓練成為創造力……」（二十七至二十八頁）

毛奇的研究法也值得倣效。「他的澈底的理解力在實際方面表現出來，當時的眼界雖非完全限於歐洲，卻是以歐洲為中心，毛氏研究的初步基礎是最銳敏的思索與不斷的考查，用可能的敵人或破壞者的看法去研究本國及其邊疆的國防地理的可能弱點和優點。對於外國的研究自不能以親自的觀察為根據，亦不能用其他優秀的觀察者的觀察以為憑藉；則至少要利用地圖，資料和報紙，對一切有關現象加以正確的探索，俾明瞭可能的戰場上底文化政策的，經濟的與國防技術的意義並認清外國的動力靜力與其相關的政

治企圖。……僅有本國的知識永不能養成對全世界的具體的與實在觀察力；相反的地理狹隘的基本知識能夠互相補充，如海洋民族之於大陸民族，平原民族之於山岳和高地民族。（二十八至二十九頁）以下有七頁專講毛奇的研究方法和重要貢獻。）

還有「研究國防地理學的人須於本科的教育之外接受政治科學的訓練（精神的與實際的）並學習新聞學的和地圖學的表示方法，甚至要有繪製地圖的技術」。（三十頁）

本節最後說明德國在上次大戰中之所失敗，歸咎于德國人不能繼承毛奇與雷次兒之精神與教訓在國防地理學上努力研究，此兩大偉人之研究均能參合地理與歷史，注重實際與理想。

第三節論地位價值與空間價值　地位與空間是國防地理上的兩大基本概念。這兩個概念「自雷次兒以來即已建立，原為政治地理學之基礎，現已為國防地理所採用；在國防地理中，地位價值較空間價值更為重要，而此二者之變動亦較在政治地理中表現得更為顯明。國防之著重特別增加了地位價值。」（三十四頁）

世界上有許多地方的地位價值永不改變，如巴拿馬，如直布羅陀，如對馬海峽；有些地方的地位價值時有變動，如亞丁，如香港，如旅順，如中亞細亞。此種變動有時由於人文地理的原因，有時起於自然地理的改變。有許多地方必須與其毗連的或隣近的地方相結合，才能保存或增加他的國防地理上之地位價值，如香港之於九龍，新加坡之於馬來

亦有許多地方都因地位而遭受「地位之災害」——大多是具有通過地位的價值而為許多民族角逐之地，在亞洲則為中亞細亞。於此作者根據英國馬堅德爾之說法，謂「舊世界中央之草原國家為歷史之地理的樞紐，與之相對峙者為外半月形的海洋強國；介於此兩類國家之間為內半月形的國家如中歐，近東，印度與中國，此等國家如沒有特別的國防力以自保障，便成為受難的地方」。（三十六頁）

作者認為「盎格魯薩克遜和其他海洋民族對於島嶼上據點之選擇遠較大陸民族為優。英國 Lucas 爵士於一九二二年研究海洋強國之權力均勢，以考察全世界國防地理的均勢。彼謂英帝國許多地點有高度的地位價值，稱之為「網之結」，如 Scapa Flow（按在蘇格蘭東北 Orkney 羣島為上次大戰英國主要海軍根據地）百慕他 Bermudas（按在美國東海岸之東海上，為英國在大西洋西部最大軍港所在地）新加坡等」——十八處之多（其中沒有一處在印度）（三十五頁）反之，拉丁民族則長於理解河川之地位價值，如古代之羅馬人及近世之法國人。（三十六頁）

本節於敍述地位價值與國旗及其他標記之關係後，述及「在國防地理上，空間概念之重要僅次於地位價值，于此吾人便面臨著兩大真理，第（一）廣大的空間有維持生活之影響，第（二）較廣

大的空間理想必與較小的空間理想發生爭執，前者總能得最後勝利——這是雷次兒的生物學的定律。當吾人研究國防地理的空間價值與地位時間這兩大國防力之關係時，必須把這兩條定律放在一切觀察之前。」

空間價值分為種種，有海洋的與大陸的，有瀕海的與河川的，有礦業的與農業的等區域，每一種區域又有小空間大空間之分。此外有些地方須其他空間相合，才能保存其所有之空間價值。空間價值並不與空間面積成正比例，

「……經濟地理的與交通地位的空間價值有時相差很大，但國防地理的與政治的空間價值則較為接近。」國防地理的絕對的主動的空間價值……與國防原料之自給自足不能分開。」（四十五頁）但「交通未曾開發，自然未被征服之空間僅有被動的國防價值如俄羅斯西部之沼澤——森林區域……。」（四十六頁）

第四節論國防地理的結構。「……研究國防地理須以這樣的層序作基礎，即是由內部至外部，由心臟和核心空間（此乃國防力之基礎）經過出入口區域而至邊疆和向外延展的交通地帶。」（四十八頁）這便是「國防地理的結構。」作者教人不但要研究首都區和心臟區的力量，「從國防意志和國防力上去估計政治生活體（按即國家）的細胞結構的價值，而且要對各個心臟空間，核心空間，邊緣空間與各行政區域作繼續不斷的觀察與研究。」（四十八頁）

在國防地理的結構上，種族的結構是很重要的。作者舉中日兩國為例，謂「中國的家族與行政的結構是堅強的（根據Schallmayer）而日本的地方結構亦然」（根據Mecking（上舉二人均德國學者）及作者本人研究）（四十九頁）。

次於種族的結構是國界。「一個細胞一個地方抵抗力愈強，如果他們天然國界的範圍愈與歷史的國界相合，如果在保衛鄉土的人民的意識中把祖先遺留下來的全部區域成為共同的生活感覺之基礎。」（四十九頁）作者根據種種觀點分國界為

甲，戰鬥前線，軍事國界和不設軍備的國界

乙，主動的與被動的國界

丙，意識的與非意識的國防地帶

丁，固定與移動的國界

戊，自然的與人為的國界

（其詳可參看作者所著一九二七年出版的「國界及其地理的與政治的意義」一書）

要研究國界，須「先就許多地方的國界之地圖的研究，作為必要的基礎，再經長期的練習才能對生活體的國界及其全部地理的和政治的範圍和意義有批判的能力。」（五十二頁）

為甚麼要研究國界呢？因為「戰場及其腹地之區域地理的知

識能節省血力，精神，金錢與時間。一八七〇年普法戰爭的決定的轉機歸功於 Konstantin Von Alvensleben 對於舊 metz 附近摩塞爾 mosel 河上渡之阻礙力及道路的窄狹之知識。」

本節於敍述氣候，植物，水澤等與國防之關係後，末了提出這樣的警語：

「誰能斷定，要用什麼方法，從自然的和人文的方景裏從交通的和經濟的現象裏，引出物質的推動力，透入於似乎超物質的精神領域之中，並在心靈深處喚醒決意，此種決意為戰鬥，搏鬥，會戰及戰爭之成敗所繫——亦即為民族，國家，人類之命運所繫?」（六十一頁）

第一章固很重要，第二章至第六章（即第五節至第十節）亦有不少新穎警闢之處；大體上與英美方面所講的軍事地理學大同小異，惟範圍較為寬廣。

第二章為國防學與自然地理中之國防地理的概念，其中第五節論海洋國防學與大陸國防學之差異，第六節論海岸，河川，內陸水道，分水，山岳，高地與國防之關係。（可稱地形與國防）

第三章第七節生物地理的國防學，論植物分布與國防之關係，尤注意熱帶與澳大利亞洲的情形與例證；本章提出廢墟方景一概念 Ruinlandschaft，係指戰爭破壞之區域言，此種方景亦有由國防安全之必要而人工造成者，有由經濟的過度利用而形成者。廢墟方景在國防地理上之重要性及其恢復問題亦有討論。

第四章第八節人文地理的動力。論人文地理與國防之關係。第五章第九節都市之國防技術的人文地理與，論都市保衛，國防方景，國防聚集，交通及經濟設施以及軍港和要塞建築。等第六章第十節國防地理的活動自由問題，分述（一）空中國防與地面及（二）國防地理的交通學的大意，此為一般軍事學所不甚注重者。

以上各章節均有詳細一讀之價值。

希特勒主義為現代世界之禍患。然近年德國國力之發展，殊為可驚，學者之孜孜研究為其主要原因之一。霍斯浩費氏為德國「地理政治」學派之代表人物，運籌帷幄，尤為著稱。爰本周知四國之義，取霍氏著作略作介紹，藉資參攷。

編者識